


<3662643558 0014
<3662643558 0014
Bayer. Staatsbibliothek

Johann Heinrich Tieftrunk's,

Professors in Halle.

Censur

des

christlichen Protestantischen Lehrbegriffs

nach den

Principien der Religionskritik

mit

besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher

von

D. J. C. Döderlein

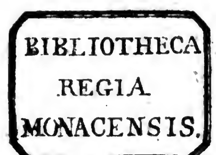
und

D. S. F. N. Morus.

Zweiter Theil.

Berlin 1794.

Im Verlage der Königl. Preußischen akademischen Kunst- und Buchhandlung.



Vorrede.

Ueber die Auslegungsarten der in der heiligen Schrift geoffenbarten Religionslehren.

Vordem bemühte man sich mehr um die Auslegung der heiligen Schrift und ihrer Sprüche, als man sich um die Principien der Auslegung selbst bekümmerte; und geschah dies ja, so war doch alles mehr aufs Theoretische wie aufs Praktische angelegt.

In neuern Zeiten, wo alle Wissenschaften und Künste zu einem so hohen Grade der Kultur gediehen sind, daß man nicht ohne inniges Vergnügen und ohne aufrichtige Dankbarkeit auf sie hinblicken kann, hat auch die Hermeneutik so große Fortschritte gemacht, daß man auch in diesem Felde der Wissenschaften einer frohen Zukunft entgegen sehen kann.

Deutschland zählt eine Menge großer Männer, die sich in dieser Hinsicht einen unsterblichen Ruhm gegründet haben. Ich überhebe mich, aus Schonung gegen die Bescheidenheit, der Arbeit, hier die Namen derer aufzuführen, welche mit Recht von der gelehrten Welt wegen ihrer Verdienste allgemein geschätzt und geehrt sind.

Mitten im Laufe zum Ziel erhebt sich gegenwärtig eine Uneinigkeit in Hinsicht auf die Auslegungswissenschaft, welche, nach meiner Ueberzeugung, alle Aufmerksamkeit verdient,

 weil

weil, wie ich dafür halte, die Sache der geoffenbarten Religion nie eher ins Reine gebracht werden kann, als bis diese Streitigkeit mit Beistimmung und zur Zufriedenheit aller dabei interessirten Partheien beigelegt sein wird.

Man hat mit eben so glücklichem Fortgange als unermüdetem Eifer einen Zweig der Hermeneutik bearbeitet, welchen ich im Allgemeinen den theoretischen nenne, um alles darunter zu befassen, was dahin gerechnet werden kann; so daß ich dies Geschäfte beinahe für vollendet halte. Was Sprachforschung, Alterthumskunde, Kenntniß des Geistes der Zeiten, Geschichte der einzelnen Völker und der Menschheit zum Verständniß der heiligen Urkunden beitragen kann, dieses ist mit so vielem Fleiße gesammlet, mit so viel Scharfsinn geordnet, mit so viel Reife der Beurtheilungskraft angewandt, daß dem spätern Freunde der Gelehrsamkeit fast nichts übrig bleibt, als sich mit Erkenntlichkeit dessen zu bedienen, was ihm die saure Arbeit seiner Vorgänger ausbeutet.

Neben diesen theoretischen Verdiensten hat sich zu aller Zeit eine Auslegungsart geäußert, welche bloß moralisch ist; jene theoretische Hermeneutik zwar zur Vorläuferin und Gefährtin hatte, sich aber mit dieser nicht allein behelfen konnte, sondern auf ganz eignen Principien beruhte.

In den jetzigen Zeiten hat diese moralische Auslegung sehr große Gönner und Vertheidiger gefunden, und ich muß hier bekennen, daß ich ihr vorzüglich zugethan bin. Meine wenigen Versuche, welche ich zur Aufrechthaltung und Beförderung der wahren Religion gemacht habe, sind sämmtlich von diesem Geiste der Auslegung belebt und geleitet worden. In der That, sehe ich auch nicht ab, wozu endlich alle Untersuchungen, welche man in Religionsangelegenheiten anstellt, dienen sollen, wenn man ihnen nicht einem gemeinschaftlichen Zweck anweisen kann, wodurch sie aus der Theorie in die Praxis übergehen.

In-

Indem ich mich nun an einen so heilsamen Zweck anschließe und mich schon im Geiste freue, daß vielleicht bald die Zeit kommen möchte, wo sich alle Arbeiten gelehrter Männer zu einem einzigen Zweck vereinigen und die moralische Religion emporheben würden; stehen auf einmal mehrere, angesehne, durch Scharfsinn und Gelehrsamkeit belobte Männer auf, und erklären sich laut gegen ein Verfahren, das vielleicht nicht immer auf die glücklichste Weise ausgeführt wird, aber doch der Idee nach alle Beherzigung und Achtung verdient.

Man spricht von mystischen Erklärungsarten, von Bemühungen, altväterische Träume und Grübeleien wieder in Gang zu bringen, von Geringschätzung ächter Gelehrsamkeit; — der Eine verbittet so gar alle Einmischung einer solchen Auslegungsart, als etwas Verdienstloses und Unnützes — der Andere seufzt über nahen Einbruch *alter* Finsterniß und mystischer Thorheiten. — Ein Dritter fährt mit stolzem Wortgepränge einher, hüllt sich in eine Wolke großmächtiger Auctoritäten und spöttelt der armen Versuche. —

Ich bin weit entfernt, irgend Jemanden seinen Werth und seine Verdienste abzusprechen, weit entfernt, gelehrte Arbeiten von großem Umfange gering zu schätzen oder als unnütz zu verschreien; nein, ich ehre vielmehr die Anstrengung der großen Männer, wodurch sie so weit gekommen sind, daß sie sich getrauen, alle Nachlässe der Vorwelt bis auf die kleinsten Nüanzen entziffern und erklären zu können. Ja ich sehe in diesen Vorschritten die unumgänglichen Bedingungen, ohne welche man immer im Finstern tappen und um keinen Fuß breit weiter kommen würde. Allein ich kann mich doch nicht überzeugen, daß mit diesen Untersuchungen nnn alles zu Ende und aufs Reine gebracht sei. Vielmehr muß, nachdem jene Männer so wacker vorgearbeitet haben, nun noch ein Schritt gethan werden und dieser ist allein durch moralische Auslegung zu thun.

Ich habe auch viel zu hohe Begriffe von den achtungswürdigen Männern, als daß ich glauben sollte, sie wollten ein solches Unternehmen geradezu verwerfen, gesetzt, daß die Bedürftigkeit und Nothwendigkeit desselben auch noch so sehr einleuchtete; sondern es scheint bloß ein Mißverständniß im Hinterhalte zu sein, vielleicht auch ein wenig Eigenliebe und die angreifende Besorgniß, als hätte man alle seine saure Arbeit vergeblich verwendet, sei es um den ganzen Ruhm gethan und der ganze Gewinn vieljähriger Anstrengung erscheine nun nur in einem kleinen Lichte Doch dies will ich nicht einmal vermuthen, es mag also bloß ein unschuldiges Mißverständniß sein. — Dies muß aber gehoben werden. Wie? das ist hier zu weitläuftig für mich, es gehört eigentlich in eine vollständige Hermeneutik. Doch aber will ich kürzlich meine Gedanken mittheilen, um mich eines Theils vor dem Vorwurf des Mysticismus zu bewahren, und zum Andern den Verdacht abzulehnen, als wollte auch ich spröde gegen die Gelehrsamkeit thun.

Wir haben Urkunden, woraus wir die geoffenbarte Religion schöpfen sollen, wir müssen also diese Urkunden verstehen. Es ist folglich eine Auslegung derselben nöthig.

Das Verstehen einer Urkunde ist zweifach, entweder theoretisch oder praktisch. Jenes hat es mit dem Buchstaben zu thun, wir wollen bloß wissen, was gesagt werde. Dieses hat es mit dem Geiste zu thun, wir wollen wissen, was **uns** gesagt werde. Das Erstere betrifft die **Erkenntniß**, das Andere die **Willensbestimmung**.

Nach diesem ist die Auslegung ebenfalls von doppelter Art, theoretisch und praktisch. Jene geschieht durch **Gelehrsamkeit**, die, in so fern sie sich auf geschriebene Dokumente bezieht, **Schriftgelehrsamkeit** heißt. Diese geschieht durch **Reflexion nach moralischen Principien**,

pien, welche, in Beziehung auf den Inhalt der Dokumente, die praktische Deutung des theoretisch erkannten ist. — Mehrere Auslegungsarten der heiligen Schrift gibt es nicht.

Nun kommt es darauf an, den Werth dieser zwei einzigmöglichen Auslegungsarten und ihr Verhältniß zu einander zu bestimmen.

Es fällt in die Augen, daß die Schriftgelehrsamkeit von großem Nutzen ja selbst zur moralischen Auslegung der heiligen Urkunden ganz unentbehrlich ist. Sie ist von großem Umfange und theilt sich in viele ihr untergeordnete und von ihr unzertrennliche Wissenschaften. Sie umfaßt Sprachkenntniß, allgemeine und besondere Grammatik, Geschichtskunde, Alterthumskunde, Kenntniß der Kultur, Denkungsart und Sitten der Völker, u. s. w.

Wir haben in allen diesen und mit ihnen verwandten Fächern vortreffliche Werke, und ich führe hier keine mit Namen an, um auch nicht einmal durch eine Auslassung den Verdacht der Unerkenntlichkeit auf mich zu laden.

Daß nun diese Schriftgelehrsamkeit von großem Werthe sei, kann nur einem Unverständigen beikommen, in Zweifel zu ziehen. Denn durch sie müssen viele Fragen vorher und eher beantwortet und entschieden sein, als man an eine gegründete moralische Deutung denken darf. Durch sie müssen alle historische Untersuchungen abgemacht werden. Wir lernen durch dieselbe, welches die äußern Quellen der Religion sind; welches die Urkunden und woher sie seien; daß die Männer, unter deren Namen sie verbreitet werden, auch wirklich die Verfasser sind; daß die Urkunden also authentisch sind. Ob einige Schriften verlohren gegangen sind, welche, wie viel? Ob dies von großem Einfluß auf das System selbst sei oder nicht. Wenn eher und durch wen und unter welchen Umständen die Schriften gesammlet und zu einem heiligen Buche verbunden sind. Ob die Schriften ächt und unverfälscht auf

die Nachkommenschaft gebracht sind, ob die Verfälschung, wenn sie sein sollte, die ganze Sammlung, oder einzelne Bücher oder nur einzelne Stellen, und welche? betreffe. Ob wir die Schriften noch in ihrer Ursprache haben? Von welchen dieses gewiß, von welchen es zweifelhaft sei. Wir lernen ferner von den Schriftgelehrten die grammatische Deutung der Schriften, durch Sprachforschung, Alterthumskunde, Geschichtskenntniß und dergleichen. Diese Gelehrsamkeit breitet sich über das Ganze so wohl als seine Theile aus, spürt dem Sinn der Worte durch alle Wege und Wendungen nach, vergleicht die Sprache und Ausdrücke der Urkunden mit fremden Schriften und mit sich selbst und führt zuletzt auf Resultate, die einer so verdienstvollen Arbeit würdig sind.

Wer sollte hier nicht mit Dankbarkeit auf alle die grossen, theils schon verstorbenen theils noch lebenden, Männer hinblicken? Wer könnte den unredlichen Gedanken haben und vertragen, gegen die sauern täglichen und nächtlichen Wachen dieser für Wahrheit und ächte Aufklärung arbeitenden Männer spröde zu sein! O nein! ihr edlen Männer, die ihr theils schon ins belohnende Reich der Unsterblichkeit übergegangen seid, theils mit schnellen Schritten diesem erhabenen Ziele zueilet, argwöhnt nicht, denkt es nicht einmal, daß man darauf ausgehe, eure Verdienste zu schmälern und euren ehrenvollen Bemühungen den Anstrich der Kleinlichkeit zu geben. Fahrt vielmehr fort, ferner unsre Lehrer und Rathgeber zu sein und leuchtet mit der Fackel eures, dem Menschenwohl geweiheten, Geistes uns und der Nachwelt vor. Reicht uns eure Hand, wenn wir die Unsrige zu euch ausstrecken und wir überzeugt sind, daß wir nur unter eurer Leitung zu unserm Ziel gelangen können.

Nun entsteht eine zweite Frage; nämlich diese. Wie werden nun alle Bemühungen der Schriftgelehrten zu einem alles

alles in sich aufnehmenden und mit sich verbindenden Zweck geleitet?

Wir haben es nicht bloß mit einer Schrift, mit alten Urkunden zu thun, worüber die Neugierde gespannt ist, sondern es ist eine heilige Schrift. es sind heilige Urkunden. Sie beziehen sich auf Moral und Religion. Sie sind also in ihrer Endabsicht praktisch; sie beziehen sich auf den letzten Zweck der Menschheit, auf etwas, das den Werth und die Würde der Menschheit ausmacht; wo also nicht bloße Neugierde, sondern ein zum Thun und Lassen bestimmter Wille interessirt wird.

Der ruhige Zuschauer, welcher bisher den Bemühungen der Gelehrsamkeit zusah, wird urplötzlich in ein ganz Anderes Interesse gezogen, wenn ihm das Resultat gesagt wird. Dies und dies *ist* nun Religionswahrheit für dich; betrifft deine zeitliche und ewige Bestimmung; hiernach sollst du deine Denkungsart richten, sollst deinen Charakter und deine Sitten bilden; hierauf sollst du deinen Werth, deinen Trost, deine Hoffnungen gründen. Mit der Beherzigung dieser Wahrheiten sollst du in Zeit und Ewigkeit stehen oder fallen.

Dahin, dahin lenkt endlich alle Untersuchung ein und nun ist es gewiß von der äußersten Wichtigkeit, diese Seite mit allem Ernst zu betrachten und nach Gründen auszumitteln, nicht bloß was gesagt wird, sondern was und warum es dem Herzen der Menschen gesagt wird.

Alle theoretische Erörterungen, wie nothwendig und nützlich sie auch sind, erschöpfen nicht das, was die Endabsicht erheischt. Es muß nun zu ihnen noch das Moralische hinzukommen, wodurch den gefundenen Wahrheiten der Eingang zum Herzen geöffnet und ihnen ihre endabsichtliche Bestimmung in dem Menschen möglich gemacht wird. Denn es ist klar, daß nichts von allem, was die heiligen Urkunden enthalten, praktisch werden könne, wenn sein moralischer Sinn nicht

nicht gegeben und anerkannt wird. Dieser ist aber nicht auf einem theoretischen Wege zu finden, sondern muß auf einem andern Wege gesucht werden.

Nun, wodurch denn? Offenbar durch nichts anders, als durch moralische Ideen. Wenn und in so weit diese in den heiligen Urkunden enthalten sind, so weit können sie auch praktisch werden. Jeder Satz, welcher sich nicht aus diesen Ideen ergibt, oder sich nicht an sie anschließt, ist kalt und todter Buchstabe. Er mag für die Gelehrsamkeit interessant sein, aber er ist es nicht dadurch für die religiöse Gesinnung. Er bleibt todt, wenn er der moralischen Deutung nicht einmal fähig ist, wenn gar kein praktischer Sinn mit ihm verbunden werden kann.

Ich will dieses durch ein Beispiel erläutern. Wir lesen im neuen Testament von dem Logos. Es gehört für die theoretische Auslegung, die Bedeutung dieses Worts durch alle mögliche Weise auszumitteln. Wenn dies mit allen uns zu Gebote stehenden Hülfsmitteln geschehen und insbesondere die eignen anderweitigen Erklärungen der heiligen Schriftsteller zu Rathe gezogen sind, so wissen wir nun zwar, was mit diesem Logos gesagt ist; und beträfe die Sache eine alterthümliche Neuigkeit, so könnten wir uns hierbei beruhigen. Aber die Ansprüche mit diesem Logos gehen viel weiter, die Bedeutung, worin er auftritt, greift ins Wesen der Religion, steht mit dem Thun und Lassen, mit Trost und Hoffnung, mit Menschenwerth und Gottesverehrung in der innigsten Verbindung. Wir sollen diesen Logos nicht bloß kennen, wir sollen auch an ihn glauben. — Nun ist uns die theoretische Erörterung nicht genug, es muß zu ihr eine praktische hinzukommen. Wir müssen wissen, wie? warum? dieser Logos ein Gegenstand des (praktischen) Glaubens sei.

Theoretisch lernen wir; daß dieser Logos (der grammatischen Bedeutung nach, Wort, Sprache, Vernunft, Weisheit,) als Person vorgestellt wird, daß er der eingebohrne Sohn

Sohn Gottes sei, daß er mit Gott und Gott mit ihm sei, daß durch ihn die Welt geschaffen sei und bestehe, daß er in die Welt gekommen sei, um die Welt selig zu machen und s. w. Es können auch theoretisch Versuche gemacht sein, dieses zu erklären, zum Beispiel, aus der alten Philosophie, aus der alten oder gleichzeitigen Sprache, Denkungsart und Vorstellungsart, ja sogar aus der Natur des Objekts durch Eindringen in das Wesen der Gottheit; diese Versuche mögen geglückt oder nicht geglückt sein; es mag darüber Zweifel und Zwiespalt entstanden sein und noch obwalten. Alles dieses, selbst bis zur Zufriedenheit Aller, ausgemacht und beigelegt — genügt noch nicht den Bedürfnissen der Menschen, in so fern sie sich auf Moralität und Religiosität beziehen; sondern es erhebt sich neben allen jenen Fragen noch eine andere; nämlich diese: Was hat die Lehre vom Logos für mich für eine Deutung, in so fern sie Religionslehre, in so fern sie Lehre des Glaubens ist? Theoretisch mag die Sache stehen wie sie will, wir mögen viel oder wenig oder gar nichts einsehen, es mag alles für uns in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt sein und bleiben; so darf es im Praktischen doch nicht also sein.

In der moralischen Beziehung muß alles klar und verständlich sein, eben weil es den Willen bestimmen, weil es Handlungen erzeugen, weil es Trost und Hoffnung gründen soll.

Nun mag es für uns, entweder für jetzt oder auf immer, unbegreiflich bleiben, wie dieser Logos Person sei, wie er im Anfang sein, bei Gott sein, Gott sein, eingebohrner Sohn Gottes sein, Menschensohn geworden sein, wie alles durch ihn geschaffen sein und durch ihn bestehen, durch ihn belehrt, vertreten, erlöset, beseligt sein könne? Das Wie? ist theoretisch und wenn es sich nicht in einen offenbaren Widerspruch verwickelt, so können wir es (ohne Schmälerung der Rechte der theoretischen Vernunft) unerforscht sein lassen; aber

aber die Beziehung dieses Logos auf unsre Religiosität darf nicht problematisch bleiben; denn diese ficht den Glauben an und greift in die praktischen Angelegenheiten des Geistes.

Da sehen wir nun, daß dieser Logos sich in der moralischen Reflexion als Gegenstand der Achtung darstellt Wir finden an ihm Weisheit, das ist, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte. Wir finden ihn als den Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, als das Vorbild der vor Gott wohlgefälligen Menschheit, mächtig in Worten, mächtig in Thaten, finden an ihm den (nur in der Idee denkbaren und, so weit wir nur immer urtheilen können, dieser Idee angemessenen, wirklichen) Wohlthäter der Menschen, finden an ihm eine Verdienstlichkeit, die andern Menschen unmöglich ist, kurz wir finden an ihm die den Menschen dargestellte göttliche Weisheit, und die dem Menschen zur Nachahmung im Vorbilde gegebene moralische Vollkommenheit.

Hierauf schließt sich nun die Lehre vom Logos an unsre moralische Ideen an, wir haben einen Leitfaden zur praktischen Auslegung, und nichts steht einem lebendigen Glauben an diesen eingebohrnen Sohn Gottes im Wege.

Durch diese moralische Deutung lernen wir nun; daß Gott in der Person seines eingebohrnen Sohnes, durch moralische Ideen Schöpfer, Erhalter und Heiland der Welt ist; daß dieser eingebohrne Sohn für uns die Darstellung des göttlichen Rathschlusses in Beziehung auf die Welt und das Menschengeschlecht sei, daß er uns die lebendige Stimme Gottes sei, daß, wer ihn sehe und höre, auch Gott den Vater sehe und höre, daß er uns in seinem Beispiele die Gesinnung vorhalte, durch welche wir Gott und Menschen wohlgefällig werden können und sollen. — Dieses alles nun in seine Beherzigung aufnehmen, sich dadurch belehren und beleben, darauf seinen Werth, seinen Trost, seine Hoffnung, seinen Frieden mit Gott und sein Vertrauen auf die göttliche Gnade grün-

gründen. — Das heißt praktisch an den Sohn Gottes glauben und dies ist der Glaube, welcher allein aus der moralischen Auslegung hervorgeht.

Wenn nun auch Niemand einsieht, wie die Zeugung des eingebohrnen Sohnes Gottes, die Schöpfung und Beseligung der Welt durch ihn theoretisch möglich sei; so kann doch keiner ihm den praktischen Glauben versagen; weil wir selbst durch unsre Vernunft angewiesen werden, alles durch moralische Zwecke wirklich zu denken und diejenige Gesinnung in die unsrige aufzunehmen, welche wir im Vorbilde an dem Sohn Gottes erkennen.

Wiederum leuchtet es ein, daß dieser Glaube allein durch die moralische Auslegung bewirkt, genährt und verbreitet werden kann, so wie er auch die wahre Endabsicht aller christlichen Offenbarung ist.

Das Verhältniß der praktischen Auslegung zur theoretischen kann nun auch leicht bestimmt werden. Jedes andere Buch kann allenfalls mit einer theoretischen Auslegung abgefertigt werden, weil und in wie fern es bloß auf Erweiterung der Erkenntniß, auf Befriedigung des spekulativen Interesse angesehen ist; allein jede heilige Schrift erfordert allemal eine doppelte Auslegung, eine gelehrte und eine erbauliche, und dieses darum weil sie Urkunde der Religionswahrheiten ist; welche auf Erkenntniß und Willensbestimmung zugleich gerichtet sind.

Die gelehrte Auslegung geht voran, und macht die erbauliche erst möglich; aber sie ist die erbauliche noch nicht selbst.

Dem Werthe nach verhalten sich beide Auslegungen wie Mittel zum Zweck. Die Endabsicht der heiligen Schrift geht

geht immer auf sittliche und durch diese, auf religiöse Kultur; denn alle Schrift von Gott eingegeben ist nütz zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit. (2 Timoth. 3, 16.) Die moralische Deutung ist demnach der Endzweck, auf welche alle Schriftgelehrsamkeit bezogen werden muß. Wenn nun gleich die gelehrte Hermeneutik der Zeit nach voran geht, so ist sie doch nicht dem Werthe nach die oberste; sondern sie findet in der erbaulichen erst ihre Vollendung. Alle theoretische Auslegung kann uns moralisch nicht interessiren, wenn sie nicht auf Erfüllung dessen, was als göttliches Gebot, mithin unter der Sanction der Pflicht, aufgestellt wird, hinwirkt.

Die erbauliche Auslegung behauptet daher (als Endzweck aller Auslegung) den Rang über die theoretische; und eine Schrift, welche als heilige, in religiöser Absicht geoffenbarte, Urkunde erwogen wird, kann in keinem Theile dem moralischen Zwecke widersprechen, (wenn sie auch noch etwas enthält, was nicht moralisch gedeutet werden soll); sondern sie muß in allen Theilen, worin Religionswahrheiten enthalten sind, eine moralische Absicht haben und einer Auslegung nach derselben empfänglich sein. Dieses geht so weit, daß die theoretische Auslegung der praktischen nachgeben muß, gesetzt daß jene auch noch Schwierigkeiten fände. Denn in Hinsicht auf die Theorie müssen sich mit der Zeit Schwierigkeiten hervorthun, da der buchstäbliche Sinn die Hülle seiner Zeit hat und von der Sprache der spätern Nachwelt immer mehr und mehr absticht. Geschichtliche Dinge werden uns immer unverständlicher, je weiter sie ins Alterthum hinauf rücken und man sich ihnen nur durch Mittelwege und Nebenhülfe nähern kann. Es hat keinen Zweifel, daß mancher Ausdruck im neuen Testamente zu seiner Zeit klar und in die Augen springend war, welcher jetzt den Hermeneutikern unsägliche Mühe macht, wenn sie sich seiner grammatischen Bedeutung nur einigermaßen versichern wollen. Aber der moralische Sinn ist und bleibt immer derselbe; er hängt von keiner Zeit und keinem

nem Wechsel der Umstände ab. Er wird daher immer leichter gefunden und dargelegt werden können, als der grammatische.

Gesetzt also, es hielte sehr schwer durch den bloß theoretischen Weg irgend einem Ausspruche seine praktische Deutung klar zu machen, so müssen wir, wo uns die gelehrte Auslegung verläßt, zur erbaulichen unsre Zuflucht nehmen; das heißt, wir müssen von den einmal erkannten und fest stehenden moralischen Principien ausgehen und unter ihrer Leitung versuchen, ob und welcher moralischer Sinn in den Worten liege und unsrer religiösen Denkungsart zugeführt werde. — Und eine solche Auslegung mag nun theoretisch noch nicht ganz vorbereitet und klar sein, sie mag deshalb selbst gezwungen scheinen, vielleicht auch wohl sein, so thut dieses nichts zur Sache; wenn sie nur möglich ist, wenn sie sich nur an andere schon evidente Lehrsätze anschließt, so muß sie aller andere Auslegung vorgezogen werden; eben weil sie sonst todt und ohne allen praktischen Gebrauch sein würde.

Gesetzt also, es käme nach der theoretischen Auslegung aus einer Stelle, welche nach der Erklärung des Verfassers doch eine religiöse Wahrheit darbieten soll, etwas heraus, das nichts Moralisches enthielte oder wohl gar unreine Triebfedern zum Moralischen anwinkte; so erfordert es die Achtung, welche wir für die, in der Schrift überall klar vorgestellte, Endabsicht haben müssen, daß wir dem Verfasser nicht die unsittliche Deutung aufbürden, welche den Buchstaben nach zu folgen scheint. Wenn z. B. von Gott geredet wird in der Person des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, und die theoretische Auslegung fände Anlaß, diese Erklärung so zu verstehen, als wollte die christliche Offenbarung drei Götter einführen, so muß sie sich vor der moralischen beugen, welche, indem sie sich berufen fühlt den einmal erkannten praktischen Principien der christlichen Offenbarung treu zu bleiben; nur von einem Gott des Himmels und der Erde weiß,

an

an diesen glaubt und diesen allein verehrt; welche daher in jener dreifachen Persönlichkeit eines und desselben Wesens nicht drei Götter, sondern nur einen Gott anruft und verehrt, indem sie die moralischen, spezifisch verschiedenen, Verhältnisse, welche dadurch angedeutet werden, wohl erkennt, ob sie gleich nicht einsieht, wie sie im Wesen des einigen und wahrhaftigen Gottes gegründet sein. —

Ich glaube durch diese Erörterungen so viel zur Beilegung des obgedachten Streits wegen der moralischen Auslegung beigetragen haben, als nöthig ist, um mich selbst gegen Mißverständnisse und den leidigen Argwohn, als sei es auf Herabsetzung der Gelehrsamkeit angelegt, sicher zu stellen.

Censur

des

christlichen protestantischen Lehrbegriffs.

Zweiter Band.

A

Einleitung.

Es geschieht aus reiner Liebe zur Wahrheit und inniger Hochachtung gegen die Religion Jesu, daß ich mich noch ferner den Betrachtungen und Untersuchungen dieser Art widme. Gleich weit von der üppigen Freidenkerei und dem finstern Mysticismus erblicke ich einen zwar schmalen aber doch gangbaren Steig, welcher zur engen Pforte eines moralischen Glaubens und Lebenswandels einführt. Diesen Pfad zu bezeichnen, auf ihn einzuladen und so die reine Religion Jesu in ihrer liebenswürdigen und achtungsvollen Absicht darzustellen, dies war und ist auch jetzt mein Zweck. Denn, wie viel Außerordentliches diese Religion in ihrem Ursprunge und Fortgange hatte, eben so viel Wahrheit und tiefe Weisheit zeigt sie in ihren Gründen und läßt uns oft in Zweifel; was der Bewunderung würdiger sei, ob ihre Lehren in der ihnen eigenthümlichen und durchgängigen Consequenz, oder die große Einfalt des Vortrags, wodurch sie für jedes unbefangene Gemüth zugänglich und erhebend

 werden.

werden. Gleich belehrt und gerührt liest in ihren Urkunden der schlichte Verstand, wenn ihn kein unzeitiger Sprecher verwirrte und der scharfe Denker, wenn ihn kein Vorurtheil verstimmte.

* * *

Ich knüpfe den Faden der Untersuchung wieder da an, wo er in den vorigen Stücken der Censur abgerissen wurde und fahre fort die Mißverständnisse zu heben, welche daraus entstanden, daß man einerseits die christliche Religionslehre nicht in ihrer ursprünglichen Lauterkeit vorstellte, und andernseits die Grenzen der menschlichen Vernunft verkannte.

Hieraus entstand ein gegenseitiger Kampf zwischen Vernunft und Religion, und es ist noch nichts Seltenes, beide einander entgegen zu setzen und bald der Einen bald der Andern den Vorzug zu zuerkennen, je nachdem man durch die Partei, welche man einmal genommen hat, geleitet wird.

Ich glaube aber in meinen vorigen Untersuchungen*) hinlänglich gezeigt zu haben, daß sich diese beiden Töchter des Himmels, Religion und Vernunft, jede in ihrem Begriffe und Wesen wohlverstanden und auseinandergesetzt, eigentlich nicht widerstreiten können und daß der ganze Streit, wo nicht auf gegenseitigem Unmuth

und

*) S. Kritik der Religion. S. 259. f. Censur des prot. Lehrbegriffs. S. 75. f. u. 138. f.

und leidenschaftlichen Absichten, so doch auf Mißverstand und Mangel an gründlicher Erörterung beruhe.

Es führt auch schon auf den ersten Blick etwas Widernatürliches mit sich, daß eine Religion, die sich als eine unmittelbare Gabe des Himmels ankündigt, gerade dem widersprechen sollte, wodurch sie allein Sitz und Stimme unter den Sterblichen erhalten kann; ich meine, durch die Vernunft, welche die Sätze der Religion allein vorstellen, welche sie allein praktisch machen und ihnen diejenige Sanction ertheilen kann, wodurch sie Maximen des Willens und Verhaltens, Gründe des Glaubens und der Hoffnung werden.

Der Vernunft, nicht der Vernünftelei, welche eine ohne gründliche Einsicht in die Vermögen und Grenzen der menschlichen Erkenntnißkraft unternommene Grübelei ist; welche um desto dreister abspricht, je weniger sie weiß; der Vernunft also, diesem Vermögen der Erkenntniß aus Principien, der theoretischen und praktischen Ideen und insbesondere der sittlichen Gesetzgebung für den Willen; diesem kann eine Religion nicht widersprechen und widerstreiten, welche, zwar nicht an sich aber doch in Beziehung auf den Menschen alles allein durch die Vernunft werden kann, was sie werden will; welche ihrer, als der unentbehrlichen Bedingung ihres Eingangs und Sitzes, ihrer Stimme und Machthabung bedarf.

 Hebt

Hebt die Vernunft auf, und ihr sperrt der Religion den Weg selbst. Die Angelegenheiten Beider sind so innig mit einander verflochten, daß sie beide mit einander entweder stehen oder fallen. Die Vernunft ohne Religion*) schwankt zwischen dem Endzweck der Pflicht und der Möglichkeit seiner Ausführung, zwischen Gebot und Beobachtung desselben; die Religion ohne Vernunft tappt im Finstern und gleißt durch todten Afterdienst. Nur in ihrer Vereinigung erzeugen sie Frömmigkeit und erfüllen das der Pflicht geweihte Herz mit Muth und Vertrauen.

Man sollte also das, was nur einem verkehrten Vernunftgebrauch zur Last fällt, nicht allgemein machen, und der Vernunft nicht überhaupt zuschreiben, was nur einzelne Verirrungen betrift Auch ist die Verbindung der Vernunftwissenschaft mit den Lehren des Christenthums beinahe so alt, als das Christenthum selbst. Denn, ob ich gleich nicht der Meinung bin, daß die ersten Lehrer der christlichen Kirche Philosophen der alten griechischen und besonders der platonischen Philosophie in die Grundlehren des Christenthums hineingezwängt und dieses dadurch verunstaltet haben; so ist doch so viel klar, daß die alte Philosophie bey den Kirchenvätern in großem Ansehen stand und sie das Gute, was sie enthielt, nicht verkannten; sondern es mit den Lehren

des

*) Das ist, ohne Vorstellung der Pflichten als göttlicher Gebote; folglich ohne Vorstellung Gottes als des Beförderers des durch die Pflicht vorgeschriebenen Endzwecks der Welt.

des Christenthums verglichen und in wie fern es mit diesem übereinstimmte, willig aufnahmen. Doch dieß nur beyläufig; die Hauptsache bleibt immer diese, daß selbst das Christenthum ohne Beitritt der Vernunft weder gefaßt werden noch Macht haben kann.

* * *

Es läßt sich eine Wissenschaft denken, welche den Begriff der Religion seinem Ursprunge, Inhalte und Umfange nach untersucht, nach diesem ein Grundgesetz derselben, ihren Zweck und ihre Verbindung mit der Moral deduciret, zugleich die subjektiven und empirischen Bedingungen erwägt, unter welchen sie bei den Menschen Statt findet, mit Rücksicht auf die außerordentlichen, den Zweck der Religion befördernden Mittel, so wohl bei ihrer Einführung als auch fortdauernden Gründung in einzelnen Subjekten; wohin denn die Wunder überhaupt gehören, welche gleichsam ihrem Begriffe und ihrer möglichen Realität nach eine Deduction erfordern. — Diese Wissenschaft würde eine Kritik der Religion und von großem Nutzen sein, so wohl positiv zur Gründung der wahren und reinsittlichen Religiosität, als auch negativ durch Abhaltung alles dessen, was seinem ganzen Umfange nach irreligiös heißt. Denn sie würde nicht allein die Principien der ächten Religion aufstellen und erörtern, sondern auch alle religiöse Verirrungen in ihren ersten Gründen aufdecken.

 Zugleich

Zugleich würden sich durch eine solche wissenschaftliche Bearbeitung und Verfolgung der Religion bis zu ihren ersten Gründen Principia ergeben, welche demjenigen zum sichern Leitfaden dienen könnten, welcher es unternähme, einzelne, auf Religion in Beziehung stehende Facta, Begriffe, Raisonnements, ja ganze Systeme zu prüfen und nach ihrem Werthe oder Unwerthe zu würdigen. — Dies gäbe denn eine Censur; die, wenn sie vor der Kritik vorhergeht nur rhapsodisch und unsicher angestellt wird, weil der Censor der Ideen und der, auf diese gegründeten, regulativen Principien noch nicht mächtig ist; folgt sie aber auf die Kritik, so kann sie nach Maaßgebung der Principien entscheiden und muß zuletzt unausbleiblich auf eine reine Religionslehre vorbereiten und einleiten.

In beider Absicht, so wohl der kritischen als Censorischen, habe ich meine Kräfte versucht und mit Vergnügen bemerkt, daß auch andere Gelehrte und unter diesen berufene Religionslehrer einen ähnlichen Weg betreten haben.

In diesem Unternehmen ist auch nichts Anmaßliches; denn es soll dadurch einer Religion, die sich als eine ächte Tochter des Himmels längst angekündiget und behauptet hat, nichts aufgebürdet oder untergeschoben, sondern es soll nach den von ihr als einer göttlichen Offenbarung zu erwartenden und einmal gegebenen vesten

Prin-

Principien nur ausgemittelt werden; daß und wie sie sich in sich selbst begründe und was sie in ihren besondern Lehren nach dem einmal erkannten Geiste sagen wolle und wollen könne.

Nicht zu gedenken, daß allein auf diesem Wege der Religion innige Verehrer zugezogen werden, die das durch Gesinnung und Handlung ausdrücken, was sonst nur todter Buchstabe und leeres Bekenntniß bleibt; so ist auch dieser der einzige Weg, wodurch den Schikanen des Unglaubens und der Zweifelsucht gesteuert werden kann. Denn das scheinbare Widerspiel zwischen Offenbarung und Vernunft, hinter welchem sich der Ungläubige gewöhnlich versteckt, um über seine praktische Maximen zum wenigsten einen theoretischen Nebel zu verbreiten, muß sich auf solche Art gänzlich heben und die Ansprüche der Vernunft mit den Forderungen der Offenbarung in Einstimmung bringen lassen.

Beiden kann und muß also Gerechtigkeit wiederfahren, der Religion nach ihrem Geiste und der Vernunft nach ihrem Werthe. Kein wirklicher und unauflöslicher Widerspruch darf hier zwischen beiden bleiben; keine Dunkelheit und unüberwindlicher Zweifel in dem, was der Religion und ihren Sätzen wesentlich ist und was in nothwendiger Beziehung auf den der Religion geweihten Menschen steht.

 Nur

Nur im Theoretischen und Historischen können Dunkelheiten, Zweifel und Unergründlichkeiten übrig bleiben, und in diesem wird und muß sich denn die Vernunft bescheiden, die Gründe aufzusuchen und zu erwägen, warum ihr hierin keine theoretische Einsicht möglich ist, zugleich aber auch ausmitteln, was sie in praktischer Absicht anzunehmen, zu glauben und zu erwarten, berechtigt ist.

* * *

Wenn nun eine Kritik der Religion jedem Systeme derselben, so wie es als ein solches von der menschlichen Vernunft aufgeführt oder angenommen werden kann, zum Grunde liegt, und allein nach ihr erst ein sicheres und haltbares Gebäude errichtet werden kann, so ist es die Censur, welche die einzelnen Lehren, als Theile eines angeblichen Systems, würdigt, sie auf den ihnen eigenthümlichen Sinn zurückführt und das vorbereitet, was geschehen muß, um ihnen hernach im Systeme selbst ihre Stelle, ihren Werth und ihr Verhältniß zum Ganzen zu bestimmen.

Hierinn liegt nun etwas Verdienstliches, wenigstens der Idee nach, und es kommt bloß darauf an, wie sie ausgeführt wird. Sollte ein Versuch dieser Art nicht gleich alles erreichen, was der Sache nach geschehen kann und worauf die Erwartung gespannt ist; so wird selbst die Verfehlung des Endzwecks einem Andern zur

Lehre

Lehre dienen und Winke geben, etwas Besseres zu leisten.

Jedoch muß ich gestehen, daß ich grobe Fehler und Verirrungen hier beinahe für unmöglich halte; denn die einmal festgesetzten Principien leuchten voran und dienen der Urtheilskraft, welche hier das Hauptgeschäft hat, zur beständigen Regel. Die Regel ist da; will man unter sie subsumiren, so muß man die Bedingung der Regel erwägen. Gehört das Prädikat des Untersatzes unter die Bedingung der Regel, so findet die Subsumtion Statt und der Schluß folgt von selbst.

Für den Recensenten, worunter ich hier einen jeden verstehe, welcher eine abermalige Prüfung anstellt, bleiben demnach immer nur diese beiden Punkte der Untersuchung. Entweder er nimmt die Principien in Anspruch, zeigt ihre Unstatthaftigkeit und stellt neue auf; er liefert eine neue Kritik; oder er nimmt die Subsumtion in Anspruch, zeigt, daß das Prädikat des Untersatzes nicht unter die Bedingung der Regel gehöre, zeiht die Urtheilskraft ihres Fehltritts und berichtigt sie; er liefert eine neue Censur. Beide, eine Anakritik und Anakrisis müssen dem Religionslehrer, welcher seine Sache doctrinal betreibt, willkommen sein; ja sie sind ihm unentbehrlich, wenn er nicht aufs Gerathewohl hinarbeiten will.

In

In der Meinung nun, daß ich auch der Religion Jesu, die meine ganze Seele mit Achtung und Ehrfurcht erfüllt, keinen bessern Dienst leisten könne, als wenn ich die einzelnen Lehren derselben, wie sie entweder in den Urkunden vorgetragen oder in andern Lehrbüchern entwickelt werden, nach den durch die Vernunft und heilige Schrift einstimmig feststehenden Principien beurtheile, ihren Sinn, so weit er sich durch Nachdenken darlegen läßt, erörtere; ihren Gehalt Werth und Verhältniß zum Endzweck der Religion bestimme und so theils obwaltenden Vorurtheilen begegne und Mißverständnisse hebe, theils den Weg des Friedens und der Vereinigung der Gemüther zu einer gemeinschaftlichen und aller Menschen ehrwürdigen Endabsicht zeichne; — setze ich das Geschäft der Censur fort und habe weiter nichts mehr zu erinnern, als daß ich selbst da, wo ich andern mir werthen Männern widerspreche, ihnen, das ist, Freunden der Wahrheit und ihrer Untersuchung, gefällig zu sein glaube.

Erster Theil.

Ueber die Lehre von Gott.

Erstes Kapitel.

Ueber den Ursprung des Begriffs von Gott und Erörterung desselben bis zu einer Transscendentaltheologie.

Es ist nach der gegenwärtigen Lage der Wissenschaften und besonders des philosophischen Studiums wohl nicht mehr zu verkennen, daß die Lehre von Gott, vorzüglich in dem Theile, welcher als Propädevtik den Aufschlüssen und Anwinkungen der heiligen Schrift voran geschickt wird, ganz anders behandelt werden müsse, als es in den bisher bekannten Lehrbüchern der christlichen Religion geschehen ist. Auch ist hierzu in den neuesten Grundrissen als Versuchen einer systematischen Religionslehre ein guter Anfang gemacht worden.

Die nöthige Veränderung betrifft nicht bloß das Verhältniß der Theologie zur Moral, sondern auch

die Theologie selbst. Denn wie man in der Angabe jenes Verhältnisses gefehlt hat, so hat man auch in der Erörterung der Theologie selbst nicht den Weg eingeschlagen, welcher durch Principien der theoretischen und praktischen Vernunft vorgezeichnet wird und den Winken der heiligen Schrift nicht allein nicht zuwider, sondern ihnen allein angemessen ist.

Es ist aber einleuchtend, daß hier nur von einer wissenschaftlichen und dem Zwecke der Religion angemessenen Behandlung die Rede ist. Denn dies ist eigentlich der Gegenstand, welcher einem Lehrer der Religion vorbehalten bleibt und in welchem er seine Geschicklichkeit zu zeigen Beruf und Recht hat. Was aber die Lehren selbst oder die allgemeinen Resultate, wie sie zum Beispiel in der christlichen Offenbarung gegeben werden, anbetrifft, so bleiben diese hierbei in ihrem Werthe und Gewichte; und es steht nicht zu erwarten, daß durch eine neue, dem Zwecke der Religion angemessenere Behandlung gleichsam neue Lehren und Resultate dem Inhalte nach erfunden werden möchten.

* * *

Da der Begriff von Gott ein reiner Vernunftbegriff ist, so ist es der Sache angemessen von diesem auszugehen und zu zeigen, wie er entstehe? wie

wie er ausgebildet, bestimmt und in sein richtiges Verhältniß zur Religionslehre überhaupt gebracht werde.

Ich will in diesem und den folgenden Kapiteln meine Betrachtungen durch die Transscendentallehre, durch die physische und ethische Theologie so hindurch führen, wie ich glaube, daß es zum Behufe der Theologie propädevtisch geschehen müsse; nicht um etwas Neues zu liefern, sondern nur, um das zu benutzen was schon gegeben ist und um beiläufig Sachkennern vorzulegen, wie ich diese Gegenstände verstanden und wie sie sich in meinem Kopfe zum Behufe der Religionslehre ausgebildet haben. Zugleich sollen diese Untersuchungen und ihre Resultate zur Grundlage und Richtschnur der darauf folgenden Beurtheilung dienen.

Der Begriff von Gott entsteht, wie bekannt ist, durch den Prosyllogismus des disjunctiven Vernunftschlusses. Dieser führt nämlich zur vollständigen Eintheilung eines Begriffs, um dasjenige, welches durch ihn gedacht wird, durchgängig bestimmt zu denken. Denn will ich etwas, welches ich durch einen Begriff denke, durchgängig bestimmt denken, so muß ich dieses in Beziehung auf alle Vorstellungen, die unter jenem Begriffe enthalten sind, bestimmen; diese Bestimmung ist aber nicht anders möglich, als wenn der Begriff vollständig eingetheilt ist.

Die vollständige Eintheilung ist also die Idee, welche der durchgängigen Bestimmung zum Grunde liegt und zur Leitung dient. Wiederum ist die durchgängige Bestimmung nur dadurch möglich, daß die Eintheilung des Begriffs vollständig ist.

Dieses ist nun ein nothwendiges, in dem Wesen der Vernunft selbst gegründetes, Verfahren derselben; folglich ist der Begriff einer rückständigen Eintheilung, welcher dadurch erzeugt wird, kein erdichteter sondern ein wahrer (den Gesetzen der Vernunft in ihrer transscendentalen Function angemessener) und reiner Vernunftbegriff.

Da nun die Vernunft auf das schlechthin Unbedingte geht und hierin allein ihren Ruhepunkt findet, so wird der Begriff einer vollständigen Eintheilung und einer hierauf gegründeten durchgängigen Bestimmung eine Idee bezeichnen, welche die schlechthin unbedingte Totalität der Bedingungen enthält.

Es wird also in diesem Begriffe die absolute Bedingung der durchgängigen Bestimmtheit oder Bestimmbarkeit eines Gegenstandes gedacht.

Beziehe ich diese Idee auf einen Gegenstand, so wird dieser als die höchste Bedingung der Möglichkeit aller Gegenstände gedacht werden müssen; denn dem Verfahren der Vernunft in ihren disjunctiven Schlüssen liegen folgende Prinzipien zum Grunde:

Ein-

Einmal: „Jedem Begriffe kann von zwei einander kontradiktorisch entgegen gesetzten Prädikaten nur Eins zukommen.“ Dieser Satz ist logisch, folgt analytisch, beruht auf dem Grundsatze des Widerspruchs und betrift die Denkbarkeit (logische Form der Möglichkeit) einer Erkenntniß.

Zum Andern: „Jedem Dinge muß Eins von allen möglichen kontradictorischen Prädikaten zukommen.“ Dieser Satz ist transscendental, synthetisch, betrifft den Inhalt der Erkenntniß und dringt darauf; daß jedes Ding, seiner besondern Möglichkeit nach, auf die gesammte Möglichkeit, das ist, auf den Inbegriff aller möglichen Prädikate der Dinge bezogen werde.

Man sieht leicht, daß diese letztere Beziehung durch reine Vernunft auf etwas geht, welches als die Materie aller Möglichkeit, als eine Realität gedacht wird, durch welche nur alle andere Realitäten möglich sind, sie geht folglich auf die gesammte Sachheit, auf ein All der Realität. Nur dadurch, daß dieses zum Grunde gelegt wird, ist die durchgängige Bestimmung eines Gegenstandes nach seinen Realitäten so wohl als auch nach seinen Negationen möglich; oder mit einer andern Wendung: die durchgängige Bestimmung eines Gegenstandes ist nur dadurch möglich, daß ich ihm in Beziehung auf die gesammte Sachheit gewisse Realitäten zuzugestehen oder abzusprechen genöthigt bin.

Diesem nach wird also die Vernunft durch ihr eigenes Verfahren in disjunctiven Schlüssen auf die Idee des Alls der Realitäten geführt, als eine Idee, wodurch es ihr allein möglich wird, einen Gegenstand durchgängig zu bestimmen.

Indem sie dieser Idee einen Gegenstand setzt, ist es dieser Gegenstand in der Idee, welchen sie durch die Idee von ihm bestimmen kann und wirklich bestimmt. Aber indem sie dieses thut, erhält sie einen durchgängig bestimmten Begriff, und mit ihm einen Grund der durchgängigen Bestimmung eines jeden Begriffs von einem Gegenstande.

Um aber die Unentbehrlichkeit (mithin die unumgängliche Nothwendigkeit der Bildung) des Begriffs der Allheit der Realitäten einzusehen, darf man nur bedenken; daß es der Vernunft unmöglich ist, einen Gegenstand nach seinen Realitäten und Negationen zu bestimmen, wenn sie ihn nicht auf jenen Begriff des Alls der Realitäten bezieht.

In jeder transscendentalen Verneinung wird ein Mangel der Sachheit ausgedrückt, folglich ist die Negation selbst nicht möglich, wenn sie nicht auf eine Realität bezogen wird. Ferner: Jeder Begriff ist eine Vorstellung, welche mehr Vorstellungen unter sich begreifft, folglich sich auf mehr Gegenstände bezieht, mithin befaßt er eine gewisse Größe von Sachheit. Um nun

einen

einen Gegenstand, welcher unter dem Begriffe steht, zu bestimmen, muß ich ihm von der Sachheit, welche der Begriff befaßt, das ihm Zukommende zueignen und das ihm nicht Zukommende absprechen. Damit nun diese Bestimmung durchgängig geschehe, muß ich den Gegenstand auf die gesammte Sachheit beziehen, und in Beziehung auf diese ihm alles, was ihm zukommt, zueignen und das Uebrige von ihm verneinen. Hieraus folgt denn, was wir oben bemerkten, daß jede Verneinung, durch welche ich einen Gegenstand bestimme, eine Bejahung voraussetze; denn ich drücke dadurch bloß aus, daß ihm eine gewisse Falschheit nicht zukommt; folglich ist die Verneinung so wohl als Bejahung, mithin die durchgängige Bestimmung des Gegenstandes ohne die Voraussetzung des Alls der Realität nicht möglich.

Hieraus ist nun klar, daß und wie die Vernunft indem sie einen Gegenstand durch alle mögliche Realitäten und Negationen zu bestimmen trachtet, den Begriff des Alls der Realitäten bildet.

Wie wesentlich es ihr also ist (vermöge ihrer Tendenz zum schlechthin Unbedingten in jeder Art der Erkenntniß) einen Gegenstand durchgängig zu bestimmen, eben so nothwendig kommt sie auf den Begriff des Alls der Realitäten und setzt ihm vorläufig wenigstens in der Idee einen Gegenstand.

Indem sich aber die Vernunft diesen Begriff bildet, bildet sie sich zugleich den bestimmtesten Begriff, welchen sie von einem Gegenstande nur haben kann. Denn alle Unbestimmtheit eines Begriffs rührt bloß von dem Mangel der Realität her; weil man sich diesen nicht denken kann, ohne die ihm entgegengesetzte Realität zu denken. (Um zu wissen, was Unverstand, Unvernunft, Mangel der Urtheilskraft, und so weiter, sei, muß ich einen Begriff von den ihnen entgegengesetzten Sachheiten, von Verstand, Vernunft, Urtheilskraft, und so weiter haben.)

Um aber diese Unbestimmtheit in eine Bestimmtheit zu verwandeln, bedarf nun eben die Vernunft des Begriffs der Allheit der Realitäten; denn hierin wird zu allen Negationen die entgegengesetzte Realität angetroffen.

Da aber das All der Realität alle Realitäten in sich vereint, so wird die Vorstellung von ihm durch keine Negationen unbestimmt bleiben; folglich ist eben dieser Gegenstand durchgängig bestimmt und der Begriff von ihm ein durchgängig bestimmter Begriff.

Mehr Begriffe, die, wie dieser, durchgängig bestimmt wären, kann es nicht geben, weil er nicht alle mögliche Realitäten in sich vereint.

Als einziger und höchster Begriff kann er keinen über sich haben, folglich ist er durch keinen andern Begriff, mithin allein durch sich selbst bestimmt.

Daher

Daher ist auch der Gegenstand, welcher ihm in der Idee gesetzt wird, ein durchgängig bestimmter Gegenstand; und

in wie fern dieser Begriff nur der einzigmögliche ist, so ist auch sein Gegenstand nur ein einziger und kann nur als ein Individuum gedacht werden.

Da nun dasjenige, was sich lediglich auf die Natur des reinen Vorstellungsvermögens gründet, folglich durch dieses allein erzeugt ist und als solches auf die Erfahrung in Beziehung steht, transscendental ist, so ist der eben erörterte Begriff eines Alls der Realitäten ein transscendentaler Begriff; der Gegenstand, welcher ihm entsprechend in der Idee gesetzt wird, ein transscendentaler Gegenstand; und da dieser Gegenstand als die Materie der Möglichkeit aller Realitäten gedacht wird, so ist er ein Urbild (Ideal, Prototypon), wovon alles andere als Nachbild (Ectypon) gedacht werden muß. Diese Nachbilder sind nur dadurch möglich, daß sie, als verschieden vom Urbilde, doch nur darin verschieden sind, daß von ihnen mehr oder weniger Realitäten verneint werden. Sie sind folglich nur als Beschränkungen des Alls der Realitäten denkbar.

* * *

Da sich nun die Vernunft einen Gegenstand denkt, welcher, als das All der Realitäten, einzig, durchgängig bestimmt und zwar durch die bloße Idee von ihm

 durch

durchgängig bestimmt ist, so lassen sich auch aus dieser bloßen Idee alle Bestimmungen herleiten, welche ihm zukommen.

Diese Bestimmungen werden keine andere sein, als Erörterungen des Begriffs vom All der Realitäten, wie sie aus dem Begriffe folgen. Ich sage, in so fern sie aus dem Begriffe folgen; denn er ist als die Bedingung der Bestimmung aller Gegenstände bloß durch sich selbst bestimmbar und wirklich bestimmt.

Um aber gewiß zu sein, daß man alle mögliche Bestimmungen ihren Haupttiteln nach angegeben habe, darf man sich nur an der Tafel der Kategorien halten, und den Gegenstand nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität erörtern.

Erörtern wir nun den Begriff des Alls der Realitäten, so ergiebt sich, daß dieser Gegenstand, durch seinen Begriff von ihm bestimmt, gedacht werden müsse, als Einzig, weil er alle Realitäten in sich vereint; als Einfach, weil er als der Grund der Vorstellung aller andern Wesen gedacht wird, folglich die abgeleiteten Wesen nicht als Theile von ihm, sondern nur als Folgen desselben gedacht werden müssen; als Urwesen, in so fern alle andere Wesen als von ihm abgeleitet, und nur dadurch bestimmt werden können, daß von ihnen mehr oder weniger Realitäten verneint werden; als höchstes Wesen, in so fern es die materielle Bedingung der

Mög-

Möglichkeit aller andern enthält, folglich keins über ihm ist; als Wesen aller Wesen, in so fern alle andere Wesen unter ihm als der schlechthin nothwendigen Bestimmbarkeit stehen.

Endlich wird es als schlechthin Nothwendig seiner Existenz nach gedacht werden müssen; das heißt; wenn man ein solches Wesen als existirend setzt, so wird seine Existenz durch die bloße Möglichkeit gegeben, das ist, als nothwendig gedacht werden müssen.

Um es kurz zu fassen, so wird dieses Wesen gedacht werden müssen als eine schlechthin unbedingte Einheit, Einfachheit, Substanz, Ursache, Principium der Bestimmbarkeit, Nothwendigkeit. Hieran schließen sich nun auch die übrigen transscendentalen Bestimmungen. Da es nämlich die materielle Bedingung alles Möglichen ist, so werden die Schranken der abgeleiteten Wesen nicht an ihm haften; nicht bloß nicht die Schranken der Zeit und des Raums, sondern gar keine; folglich wird es gedacht werden müssen als ewig (nicht unter Zeitbedingungen) als allgegenwärtig (nicht unter Raumbedingungen) als allmächtig, allgenugsam, allwissend; kurz als Inbegriff aller möglichen Realitäten in höchsten Grade, so daß nur die Schranken von ihm verneint werden.

Wenn man ihm also zum Beispiel solche Realitäten beilegt, als die des Verstandes und des Willens, so wird man ihm nicht einen Verstand und Willen mit

menschlicher Einschränkung beilegen, also keinen diskursiven Verstand, keinen pathologisch-bestimmbaren Willen und s. w.; denn das ist eben die Nutzbarkeit der Transscendentalphilosophie, daß sie uns beständig zur Leitung dient und uns bewahrt, daß wir den Begriff von Gott nicht anthropomorphisiren und mit unpaßlichen Prädikaten vermengen.

Hiermit wären wir nun so weit, daß wir sehen, wie der Begriff von Gott entspringt und durch die bloße Vernunft gebildet wird.

* * *

Der Begriff des allerrealesten Wesens durch die bloße Idee von sich bestimmt gibt eine Theologie oder Lehre vom Urwesen. Dabei bleibt aber unausgemacht, ob dieser Idee ein Objekt wirklich entspreche oder nicht.

So viel leuchtet jedoch sogleich ein, daß das Objekt welches die Vernunft jenem Begriffe setzt, nur ein Objekt in der Idee ist und daß die Setzung dieses Objekts durch die Vernunft nur eine Hypothese ist, deren die Vernunft bedarf, um sich die durchgängige Bestimmbarkeit eines jeden in der Erfahrung vorkommenden Objekts begreiflich zu machen.

Aber auch grade so viel und nicht mehr bedarf die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche. Sie dringt auf das schlechthin Unbedingte in der disjunctiven Ver-

knü-

knüpfung der Theile in einem Systeme. Dies leitet sie auf die vollständige Eintheilung eines Begriffs, um das, was sie durch den Begriff denkt, durchgängig bestimmt zu denken. Die vollständige Eintheilung aber ist ihr nur durch eine Idee denkbar, welche als der Grund der durchgängigen Bestimmtheit eines Gegenstandes gelten kann; und dies ist die Idee des Alls der Realitäten.

Diese Idee nun ist als der Grund aller andern Bestimmtheit nicht widerum durch etwas anderes, sondern allein durch sich selbst bestimmt. Bringt man diese Bestimmung der Idee durch sich selbst zu Stande, so entsteht eine Transscendentaltheologie.

Von dieser Transscendentaltheologie stehen nun folgende Lehrsätze fest:

1. Sie ist durch die reine Vernunft erzeugt. Sie ist also

2. nicht allein jeder Vernunft möglich, sondern auch nothwendig. Jede Vernunft muß im Fortgange ihrer Kultur unausbleiblich auf sie gerathen; weil sie nur in derjenigen Idee, aus welcher diese Wissenschaft abfließt, einen Ruhepunkt für ihre theoretische Funktion findet. Die Transscendentaltheologie ist also

3. nicht eine erdichtete, sondern eine wahre, auf dem Vernunftgesetze gegründete, Wissenschaft. Der Gegenstand derselben existirt zwar

4. nur in der Idee und wird zuoberst nur zur Bestimmung aller empirischen Realität erfordert und gebildet, aber er bleibt doch

5. ein problematischer Gegenstand, das heißt, die reine theoretische Vernunft kann seine Realität nicht beweisen aber auch nicht leugnen. Ja sie sieht sich selbst schon

6. Zum Behuf ihres theoretischen Gebrauchs genöthigt, den Gegenstand in der Idee anzunehmen, um zu dem Bedingten das schlechthin Unbedingte und sich Jenes durch dieses als begreiflich zu denken.

Anmerkungen zu dem Vorigen.

Die erste Schlußfolge, welche aus dem Vorhergehenden gezogen werden kann, ist gegen die Behauptung derer, welche den Begriff von Gott und mit diesem die ganze Theologie für unerschwinglich halten und meinen, er könne nicht anders, als durch eine unmittelbare Offenbarung zu den Menschen gekommen sein. Eine Meinung, welche zwar viele Anhänger gehabt hat, aber so wohl durch die Natur des menschlichen Verstellungsvermögens und insbesondere der Vernunft laut widerlegt wird, als sie auch in der heiligen Schrift gar keine Auctorität für sich hat; denn diese lehrt ausdrücklich, daß der Mensch durch Betrachtung auf die Erkenntniß Gottes geführt werde. Z. B. Röm. 1, 20.

Was

Was aber den historischen Ursprung der Theologie betrifft, worunter nur die ersten veranlassenden Ursachen der Entwickelung, der Ausbildung und des Umlaufs der Theologie verstanden werden, so lassen sich hierin mehrere Wege gedenken.

Es ist nähmlich möglich, daß der Mensch sich selbst überlassen den Begriff von Gott erarbeitet hat; indem ihm seine eigene Vernunft und die ihn umgebende Welt in ihrer prachtvollen Größe und zweckmäßigen Einrichtung Anlaß genug gegeben haben können. Es ist aber auch möglich, daß die weise Providenz hierin dem Menschen durch außerordentliche Kundmachung zuvorgekommen ist, und so die Erkenntniß des Urwesens eher veranstaltet hat, als der Mensch nach dem ordentlichen Gange seiner Kultur auf sie würde gekommen seyn. Hierüber muß sich das Räsonnement bescheiden. Die Vernunft kann nichts darwider haben, wenn es der fürsorgenden Weisheit gefallen hat, den Begriff von ihr mit dem Menschen in der Zeit zugleich entstehen zu lassen; es sei durch eine natürliche und schnelle Entwickelung der glücklichen Anlagen des ersten Menschen oder durch eine übernatürliche Belehrung, die ihm, wir können nicht wissen, auf welche Art zu Theil ward.

Nur so viel ist gewiß, daß der Begriff vom Urwesen von dem Menschen selbst hat gefunden und gebildet werden können, ja daß er im Fortgange der Kultur

hat

hat entstehen müssen, weil er im Wesen der Vernunft gegründet ist. Am Ende ist es doch immer Veranstaltung Gottes, es sei auf dem Wege des Natürlichen oder Uebernatürlichen, daß sich der Mensch zum Gedanken des Urwesens erhebt; ein Gedanke, welcher alle menschliche Erkenntnisse krönt.

Noch eins will ich bemerken. Es findet sich, daß der Begriff von Gott sehr früh da gewesen ist, die Geschichte sagt uns, daß er so alt wie sie selbst, ja so alt als das Menschengeschlecht sei. Es entsteht nun die Frage: wie haben die Menschen von selbst auf diesen Begriff so früh kommen können, da er, wie es scheint, ein so tiefes Räsonnement erfordert und die Vernunft schon zu einem sehr hohen Grade der Kultur gekommen seyn muß, ehe sie ihre eigene Gesetze erkennt und nach diesen den Ursprung der Begriffe und Ideen begreiflich machen kann. Ja man mögte sagen, daß die eigentliche und vollendete Einsicht in die Entstehungsart, wie der Begriffe überhaupt, so des Begriffs von Gott insbesondere erst eine Frucht ganz neuer und später Nachforschungen sei.

Hierauf erwiedere ich Folgendes. Die Vernunft verfährt nach ihren Gesetzen eher und früher, als sie zur Einsicht dieser Gesetze selbst kommt. Der Mensch empfindet, begehrt und erkennt, eher als er zur Einsicht der Gesetze und Bedingungen des Empfindens, Begehrens

und

und Erkennens gelanget. Ich möchte dieses, nach einer Analogie mit der körperlichen Natur, den Mechanismus des menschlichen Vorstellungsvermögens nennen. Schon bei dem Kinde entwickelt sich dieses seinen Gesetzen gemäß und die Vermögen des Gemüths gehen die Bahn ihrer Kultur mit schnellen Schritten, ohne daß das Subjekt derselben auch nur einen Blick in die verborgene Werkstätte seiner Seele geworfen hat.

Nun ist, von Bedingung zur Bedingung zu steigen, der Vernunft so wesentlich, wie dem Auge das Sehen; und diesen Progressus setzt sie fort, sich selbst der Gesetze ihrer Function unbewußt.

Es konnte bei den dauernden Anlässen von innen und von außen nicht fehlen, daß sich die Vernunft, selbst im Kindesalter der Menschheit, nach Gründen umsah und auf ihre Fragen: woher das? warum so? die Antwort suchte. Es konnte bei der Einrichtung der Vernunft nicht fehlen, die Gründe immer weiter hinaus zu suchen und die Vollendung derselben endlich in einem Grunde aller Gründe zu denken. Dieser Gang ist der Vernunft so wesentlich, daß er sich ohne sonderliche Progressen in der Kultur gar bald offenbart; wie z. B. bei jenem Grönländer, welcher die Sonne in der Pracht ihrer Morgenröthe erblickte und ausrief: „wie herrlich muß der sein, welcher sie gemacht hat.“ Solche Urtheile würden nicht entstehen, wenn nicht im Hintergrun-

de

de des menschlichen Gemüths ein Gesetz wäre, welches uns triebe, die Ursache von der Wirkung zu suchen, und wiederum ein Gesetz, welches uns triebe, die Ursache von der Ursache und so fort bis zu einer Ursache zu suchen, die weiter keine Nachfrage übrig läßt; und indem man denkt, so ist der Begriff von einer unbedingten allgenugsamen — Ursache schon da.

Mag nun immerhin der Begriff anfänglich schwankend und sehr anthropopatisch ausgefallen sein, so war er doch da und dies war genug, um ihn unter seiner Leitung bald so auszubilden, wie wir ihn schon in den früheſten Zeiten finden. Hierzu kommt noch, daß die sittlichen Ideen in dem Menschen immer gegenwärtig sind und ihre Hülfe ohne viele Anstrengung anbieten, um den Begriff von höhern Wesen bis zu dem von einem einzigen und höchsten und zwar moralischen Urwesen zu heben und alles allmälig aus ihm zu entfernen, was mit den sittlichen Begriffen nicht übereinstimmt.

Zweites Kapitel.

Von dem Uebergange aus der transscendentalen Theologie zur teleologischen und der Nothwendigkeit den reinen theoretischen Vernunftbegriff näher zu bestimmen.

Wir haben bisher gesehen, daß der Begriff vom Urwesen durch die Vernunft erzeugt werde; wie und nach wel-

welchen Gesetzen sie ihn hervorbringe, und daß der Begriff, wie alt er auch sei, wenigstens durch die Vernunft allein habe entstehen können, und daß, wenn er durch Offenbarung zuerst zum Bewußtsein und in Umlauf kam, diese nicht mehr nöthig hatte, als den Menschen auf das zu führen, was in ihm lag und das weislich zu beschleunigen, was nach dem ordentlichen Gange der Kultur vielleicht erst spät zur Kenntniß gekommen wäre.

*
* *

Was sich nun, den Gründen der Vernunft nach, zuerst hervorthut, ist eine transscendentale Theologie, das ist, ein Begriff vom Urwesen, wie er durch reine theoretische Vernunft selbst erzeugt und innerhalb den Grenzen ihrer transscendentalen Funktion (bloß durch die Idee von sich) bestimmt wird.

Diese transscendentale Theologie ist es nun, welche aller fernern Erörterung dieser Wissenschaft zum Grunde gelegt werden muß und ein gründlicher Religionslehrer sollte ohne sie keinen Schritt thun. Denn sie stellt nicht allein den obersten, in sich selbst nach Principien berichtigten Begriff auf, und bewahrt in theoretischer Hinsicht vor aller fremden und unanständigen Beimischung, sondern gibt auch eine Anweisung, was fernerhin noch zu thun sei.

Also,

Also, was fehlt der transscendentalen Theologie, warum sie zur Religion noch nicht tauglich ist? und was ist außer ihr noch zu leisten übrig?

Erstlich. Die Transscendentaltheologie hat es nur mit einer Idee zu thun. Sie setzt ihr zwar ein Objekt, aber nur in der Idee und zum Behuf derjenigen Dinge, welche die Vernunft in der Erfahrung findet und die sie ohne eine Voraussetzung nicht durchgängig bestimmt denken kann. Der Gegenstand ist nur ein von der Vernunft in der Idee gesetztes Principium, um sich die bedingten Realitäten als möglich zu denken. Folglich kommt hier weiter nichts heraus, als ein Gedankending.

Hiermit ist aber auch die theoretische Absicht der Vernunft erreicht; denn sie bedarf dieses Gegenstandes ihrer Idee bloß als eines Schema's um den Verstandesgebrauch in der Erfahrung zu leiten und die Erkenntnisse, so viel möglich, systematisch zu machen.

Folglich bleibt die Existenz dieses transscendentalen Vernunftideals problematisch, wird innerhalb den Grenzen der theoretischen Vernunft weder verneint noch bejaht und kann auch keines von beiden. — Ein wichtiges Resultat — nicht allein für den Dogmatiker, welcher durch reine Vernunftbegriffe den Beweis für das Daseyn des Urwesens zu führen gedenkt, sondern auch für

für den Skeptiker, welcher aus einer gleichen Quelle gegen das Daseyn vernünfteln will.

Zweitens. Das Ideal als eine theoretische Vernunftzeugung betrachtet ist zwar etwas Erhabnes, aber in Beziehung auf die Religion noch sehr Unfruchtbares. Wir denken uns in demselben zwar eine oberste Ursache als den reellen Grund aller Dinge, als die Materie alles Möglichen, als das allerrealeste Wesen; aber wodurch diese erste Ursache der Grund der Dinge sei, ob durch eine blinde Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch Verstand oder gar durch sittliche Ideen, das bleibt, so lange die Untersuchung sich in den Grenzen der Transscendentalphilosophie hält, unausgemacht. Wir können keine seiner Realitäten näher bestimmen; sondern bloß sagen, daß alle abgeleitete Realitäten durch dasselbe, als Folgen ihres Grundes, möglich sind. Hieraus folgt noch nicht, daß, wenn ich Realitäten, die meinem Bewußtseyn gegeben werden, z. B. Verstand und Willen, als durch das Urwesen allein möglich denke, ihm diese Realitäten auch in der Qualität zukommen; denn ich bin durch die transscendentale Funktion der Vernunft bloß angewiesen, das Unbedingte von diesem Bedingten (Realen) im allerrealesten Wesen zu denken. Wie aber dieses allerrealeste Wesen der Grund von Jener sei, wird dadurch nicht bestimmt; denn der Grund von gewis-

sen Realitäten kann nicht allein dem Grade sondern auch der Qualität noch etwas ganz Anderes sein, als diese Realitäten nach dem, wodurch sie bedingt und eingeschränkt sind, vorstellen.

Es sind folglich noch zwei Fragen zu beantworten. Erstlich: Wie kann der transscendentale Begriff von Gott näher bestimmt und dadurch zur Religion tauglich gemacht werden? Zweitens: Welche Gründe hat man, um die Existenz eines so bestimmten Wesens für wahr zu halten?

Zugleich leuchtet auch ein, daß die Nothwendigkeit, den transscendentalen Begriff von Gott näher zu bestimmen, nicht theoretisch sondern praktisch ist; denn das Vernunftideal genügt dem Zwecke der theoretischen Vernunft. Sie sucht bloß die unbedingte materielle Bedingung alles Möglichen und diese findet sie in jenem Gegenstande ihrer Idee. Nun gibt es aber außer den theoretischen Gebrauch der Vernunft noch einen praktischen, welcher auf die Willensbestimmung in Beziehung steht, und dem genügt jenes Ideal noch nicht, die praktische Vernunft ist es daher eigentlich, welche eine nähere Bestimmung des theoretischen Ideals erfordert.

Auch sieht man wohl, daß man, um den transscendentalen Begriff näher zu bestimmen, etwas anders zum

Grunde

Grunde legen müsse, als den bloßen allgemeinen Begriff von bedingten Realitäten.

Drittes Kapitel.

Ueber die möglichen Wege, den transscentalen Begriff von Gott näher zu bestimmen und zu versinnlichen.

Wenn die Vernunft zu den Ideen hinauf steigt, so hebt sie von einem Gegebenen und der Einheit an, welche der Verstand denkt. Diese Einheit des Mannigfaltigen aber, wie sie der Verstand gibt, ist bedingt. Die Vernunft faßt nun diese bedingte Einheit auf, steigt von Bedingung zur Bedingung und kann ihren Fortschritt nicht eher für beendigt halten, als bis sie zu dem Unbedingten gekommen ist. Da ihr nun so etwas durch keine Erfahrung gegeben werden kann, so ergänzt sie den Mangel der Erfahrung durch eine Idee, setzt dieser ein Objekt und schafft sich so die Principien der Leitung und Vollendung der Verstandeseinheiten. So bildet sich die Vernunft, indem sie von Gegenständen der Erfahrung anhebt und die Bedingung ihrer durchgängigen Bestimmtheit sucht, eine absolute Bedingung der durchgängigen Bestimmtheit dieser und aller Gegenstände und dieß ist die Idee des, durch die Idee von ihm, durchgängig bestimmten allerrealesten Wesens.

Wie also die Vernunft von etwas Gegebenen (von bedingten Realitäten) ausging und die Idee des Urwe-

sens bildete; so wird sie ebenfalls etwas Gegebenes zum Grunde legen müssen, um die Idee auf dieses in Beziehung zu bringen und sie dadurch näher zu bestimmen.

Nun gibt es nichts, wodurch die Vernunft eine Idee zu bestimmen Anlaß und Grund haben könnte, als die Welt, in so fern sie uns gegeben und erkennbar ist, folglich werden wir jene Idee des Urwesens auf die Welt beziehen müssen, um sie wenigstens durch diese Beziehungen näher zu bestimmen, das ist, mehr zu sagen als was sich durch die transscendentale Erörterung der Idee ergiebt.

Wir wollen also aus dem Begriffe heraus gehen und etwas mit ihm verknüpfen, was in ihm analytisch nicht enthalten ist. Der Begriff soll erweitert, nicht verdeutlicht werden. Kurz es ist uns um eine Erkenntniß des Objekts der Idee zu thun.

Alle Erkenntniß ist nun entweder diskursiv und geht am Faden der Analyse der Begriffe fort, oder intuitiv und wird durch Darstellungen, die den Begriffen entsprechen, erweitert. Was mit dem Begriffe des Urwesens analytisch anzufangen sei, haben wir gesehen. Wir bekamen dadurch eine in sich selbst durchgängig bestimmte Idee als Grundlage einer Transscendentaltheologie. Es kommt also nun auf eine Erweiterung, die über den Begriff hinausgeht, also auf eine Darstellung desselben an.

Einen

Einen Begriff darstellen, heißt, ihm seinen Gegenstand in der Anschauung geben, ihn versinnlichen.

Begriffe sind nun entweder empirisch oder rein, folglich findet bei ihnen auch eine doppelte Darstellung Statt. Empirische Begriffe werden durch Beispiele versinnlicht. Nicht so mit den reinen Begriffen. Diesen kann kein völlig entsprechendes Beyspiel in der Erfahrung gegeben werden.

Außer der Versinnlichung durch Beyspiele finden aber noch zwei andere Arten Statt; nämlich entweder durch Schemate oder durch Symbole. Dadurch, daß man den reinen Begriffen Eins von diesen beiden unterlegt, werden sie gleichfalls dargestellt.

Ein Schema leistet das im Allgemeinen und a priori, was ein Beispiel im Einzelnen und a posteriori vorstellt. Daher gibt ein Schema zwar nicht das Bild selbst (als etwas Einzelnes dem Begriffe Entsprechendes), aber es legt doch dem Begriffe die allgemeine sinnliche Bedingung unter, wodurch er tauglich wird, um auf eine bestimmte und einzelne Anschauung angewandt werden zu können. Ein Schema ist also zwar eine Versinnlichung, aber nur eine allgemeine und reine; dadurch schickt sie sich für gleichfalls reine und allgemeine Begriffe und gibt ein Mittel ab, wodurch einzelne und empirische Anschauungen (Bilder, Beyspiele) unter die reinen Begriffe subsumirt werden können.

In einem Schema vereinigen sich die Funktionen der reinen Einbildungskraft und des reinen Verstandes, und der Schematismus ist nichts anders als die in der verborgenen Werkstätte unsers Gemüths vorgehende Verbindung der allgemeinen und reinen Bedingung der Anschauung mit den allgemeinen und reinen Begriffen des Verstandes; ein Verfahren, wodurch die Anwendung der reinen Begriffe auf empirische Objekte möglich wird.

Eine zweite Art der Versinnlichung der reinen Begriffe war die durch Symbole. Die Schemate enthielten eine direkte Darstellung der Begriffe, denn sie sind Anschauungen, welche ihrem Begriffe unmittelbar untergelegt werden und diesen auch dadurch, daß sie rein und allgemein sind, kongruiren. Symbole hingegen sind indirekte Darstellungen, das ist, die Urtheilskraft beobachtet in ihnen ein Verfahren, welches mit demjenigen, das sie in Schematen zeigt, bloß analogisch ist.

Worin besteht aber nun diese Analogie? Die Antwort ist: in der Regel und Form; bloß die Regel des Verfahrens der Urtheilskraft, nicht die Anschauung selbst, bloß die Form der Reflexion nicht der Inhalt derselben stimmt mit dem Schematismus überein.

In der Analogie hat die Urtheilskraft ein doppeltes Geschäfte; sie wendet erstlich einen Begriff auf einen Gegenstand an, und zweitens wendet sie die Regel, nach welcher sie über diesen Gegenstand reflectirte, auf einen

ganz

ganz andern Gegenstand an. Zwischen diesem Gegenstande und jenem ist gar keine Aehnlichkeit, aber die Regel der Reflexion ist dieselbe.

Indem nun die Urtheilskraft dieselbe Regel von einem bekannten Gegenstand auf einen andern (von diesem an sich ganz verschiedenen) Gegenstand anwendet, wird jener bekannte Gegenstand ein Symbol von diesem, welchen man an sich eben nicht kennen darf.

Dies ist immer der Fall, wenn die Regeln, wornach die Urtheilskraft über sinnliche Gegenstände reflektirt, auf übersinnliche Objekte übergetragen werden. Zum Beispiel: wenn ich sage: das Sittengesetz enthält den Grund der Wohlthätigkeit. Hier ist die sinnliche Vorstellung von einem Grunde (was unten liegt) und von dem was auf ihm ruht, (was von ihm getragen wird) ein Symbol vom Sittengesetze und der Wohlthätigkeit. Nicht als wenn zwischen den Dingen, (dem Grunde und Sittengesetze, dem Begründeten und der Wohlthätigkeit) eine Aehnlichkeit wäre; denn diese findet hier gar nicht Statt, sondern nur die Regel, nach welcher wir über Beide reflectiren, ist dieselbe und nach dieser sagen wir, daß zwischen ihnen ein ähnliches Verhältniß Statt finde. Die Urtheilskraft subsumirt das Verhältniß übersinnlicher Objekte zu einander unter die Regel, nach welcher sie über sinnliche Objekte reflektirt und bestimmt dadurch das Verhältniß übersinnlicher Objekte analogisch. Wo

aber die Verhältnisse a : b und x : z analogisch sind, da ist a und b ein Symbol von x und z.

Hiermit ist aber x : z auch zugleich Versinnlichkeit, das ist, wir haben eine Regel, nach welcher wir uns das Verhältniß x : z **bestimmt** denken können. Das Sinnliche, welches Jenes Verhältniß im Beispiel enthält, giebt unserm Gedanken des Verhältnisses x : z auch Sinn und Bedeutung; es stellt ihn dar.

Der Unterschied zwischen dem Schematismus und Symbolismus muß nun in die Augen fallen. Schemate sind directe Darstellungen, durch sie wird einem reinen Begriffe eine (allgemeine und reine) Anschauung untergestellt. Symbole sind indirecte Darstellungen; durch sie wird einem Begriffe nicht eine ihm entsprechende Anschauung, sondern nur eine Regel gegeben; welche bei sinnlichen Gegenständen Statt hat und wornach sich ebenfalls über ihn reflectiren läßt. Ohne diese sinnliche Gegenstände würde jene Regel kein Objekt der Anwendung haben, folglich auch nicht im Beispiel dargestellt werden können. Da sie aber wirklich im Beispiel dargestellt wird; so ist dieses Beispiel zugleich ein Symbol (analogische Darstellung) jenes Begriffs und sein Verhältniß (oder das Verhältniß seines Objekts zu etwas von ihm Verschiedenen) wird dadurch bestimmt und versinnlicht. Ferner: Schemate sind Demonstration, durch sie werden Begriffe in der Anschauung dargestellt; Symbole sind Vorstellungsarten nach einer Identität

der

der Regel der Reflexion, wozu die Sinnlichkeit ein Beispiel leiht. Bei Schematen ist Aehnlichkeit zwischen Begriff und Anschauung, bei Symbolen ist Aehnlichkeit zwischen zweien Verhältnissen. Das Beispiel in der Sinnlichkeit stellt nicht den übersinnlichen Begriff dar, sondern bloß das Verhältniß des Objekts jenes Begriffs zu Etwas: Bei Symbolen ist es nicht nöthig, daß der übersinnliche Begriff dargestellt werde; darauf ist es gar nicht angelegt; sondern, indem es unbekannt bleibt, was das Objekt des Begriffs an sich sei, wird und soll nur sein Verhältniß bestimmt und durch ein Beispiel versinnlicht werden. — Schemate sind reine und allgemeine Begriffe; zu Symbolen kann man sich auch empirischer Anschauungen bedienen, denn es soll von ihren Eigenschaften nicht auf die Eigenschaften desjenigen geschlossen werden, wovon sie nur Symbole (das Verhältniß versinnlichende Beispiele) sind.

Aber warum kann ich nicht analogisch von den Eigenschaften eines bekannten Dinges, das als Symbol dient, auf die Eigenschaften des unbekannten Dinges schließen, von welchen jenes ein Symbol ist?

Dieser Schluß würde Statt finden, wenn nicht bloß Identität des Verhältnisses sondern auch Identität des Grundes vorhanden wäre. Wenn die beiden Dinge, worüber reflectirt wird, ob gleich spezifisch verschieden, dennoch der Gattung nach einerlei sind; so kann ich aus

 die-

diesem identischen Grunde auf identische Eigenschaften schließen. So schließen wir aus der ähnlichen Wirkungsart der Thiere mit der des Menschen, daß sie nach Vorstellungen handeln. Sie sind der Art nach (specifisch) aber nicht der Gattung nach von den Menschen unterschieden. Aber weiter geht dieser Schluß auch nicht; wir können von dieser Identität der Gattung nun nicht auf die Identität der Art weiter schließen; so daß bei den Kunstprodukten der Thiere auch eben das zum Grunde läge, was bei den Kunsthandlungen der Menschen zum Grunde liegt; nämlich Vernunft. Der Instinkt der Thiere (als der Grund ihres Kunstvermögens) ist von der Vernunft spezifisch unterschieden; dennoch aber findet hier eine Identität des Verhältnisses Statt, nämlich, wie sich verhält die Vernunft zu den menschlichen Kunstprodukten, eben so verhält sich das Kunstvermögen im Thiere zu ihren Kunstprodukten. Hier ist Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen, und der Grund der Kunsthandlungen in den Thieren (den wir nicht kennen) ist ein bloßes Analogon der Vernunft, das heißt, es findet bei der Beurtheilung desselben dieselbe Regel Statt, wie bei den Beurtheilungen der menschlichen Kunstprodukte. Einerleiheit der Regel aber und des nach derselben gedachten Verhältnisses zwischen Ursach und Wirkung ist nicht Einerleiheit der Gründe an sich (außer diesem Verhältnisse betrachtet.)

Es ist demnach ein Anderes, etwas nach einer Analogie denken und sein Verhältniß bestimmen; ein anderes, aus der Identität des Verhältnisses auf die Eigenschaften an sich schließen. Zu den letztern wird Einerleiheit der Gründe erfordert.

* * *

Ich lenke nun wieder ein. Es war uns um die Darstellung des Begriffs vom Urwesen zu thun. Da dieser Begriff ein reiner Begriff ist, so findet keine Versinnlichung desselben durch Beispiele Statt; folglich bleiben nur die beiden andern Arten der Versinnlichung übrig, entweder durch Schemate oder durch Symbole. Welche von diesen Beiden wird für den Begriff des Urwesens zuläßig seyn?

Es leuchtet aber sogleich ein, daß der Begriff vom Urwesen nicht schematisirt werden kann. Denn der Schematismus legt den reinen Verstandesbegriffen die allgemeine sinnliche Bedingung unter, wodurch sie auf empirische Objekte angewandt werden können. Dadurch bekommen die reinen Verstandesbegriffe zwar Bedeutung für uns, aber der Verstand wird auch zugleich in seinem Gebrauch derselben restringirt, nämlich auf bloße Objekte der Erfahrung.

Eine solche Restriktion aber widerspricht schon den Vernunftbegriffen an sich, denn diese stellen in sich das

Schlecht-

schlechthin Unbedingte der Einheit vor; enthalten das Unbedingte von allem Bedingten, können daher selbst nicht wiederum bedingt werden, leiden mithin keine Restriktion, weder eine reine, durch die allgemeine Form und Bedingung der Sinnlichkeit vermittelst des Schematismus, noch eine empirische, vermittelst der Anwendung auf Erfahrungsgegenstände. Sie sind durch das schlechthin Unbedingte, welches ihr Wesen ausmacht, über alles, wodurch Erfahrung und Anschauung bedingt ist, erhaben und können nicht durch Beispiele, nicht durch die reine Form der Sinnlichkeit dargestellt werden.

Da nun der Schematismus ein Verfahren des Gemüths (des Verstandes und der Einbildungskraft) ist, nicht um von den Verstandesbegriffen auf und zu Ideen emporzusteigen, sondern um von ihnen herab und zu den Objekten der Erfahrung zu kommen, da er also eine vermittelnde Funktion des Gemüths ist, wodurch die Anwendung der reinen Begriffe auf empirische Gegenstände möglich wird; so findet in Ansehung der Vernunftbegriffe und insbesondere der Idee vom Urwesen, kein Schematismus Statt. Es kann ihnen durch die reine Einbildungskraft keine Anschauung untergelegt und sie durch diese auf ein Objekt bezogen werden.

Hiermit fällt denn zugleich alle Demonstration der Vernunftidee weg, sie mag auf Darstellung des Objekts

in

in der Anschauung, das ist, auf den Beweis seiner Existenz oder seiner Eigenschaften an sich gerichtet sein.

Es bleibt uns also nichts als der Symbolismus übrig; wenn wir nicht überall eine bestimmtere Erkenntniß des Urwesens aufgeben wollen.

Indem wir aber nun auf eine Demonstration des Vernunftideals durch Schemate Verzicht thun, werden wir uns allein auf eine Vorstellungsart desselben nach der Analogie einschränken und uns an dem Verfahren der Urtheilskraft halten, wodurch sie eine Regel, nach welcher sie über sinnliche Objekte reflectirt, auf einen ganz andern Begriff überträgt, unbekümmert darüber, wenn diesem auch überall keine direkte Anschauung entspricht.

Der Begriff vom Urwesen ist nun ein solcher, dem gar keine Anschauung entspricht und laut seines Ursprungs und Inhalts gar keine Anschauung entsprechen kann.

Dennoch aber wird es möglich und nöthig sein, ihn zu versinnlichen. Die Nothwendigkeit ist praktisch; denn die der Pflicht geweihte Gesinnung fordert einen bestimmten Begriff des Urwesens. Die Möglichkeit zu zeigen liegt der theoretischen Vernunft ob. Der Weg hierzu ist nun folgender.

Die Welt wird als eine Folge ihres Urgrundes, des allerrealesten Wesens, gedacht. Dies ist schon in der transscendentalen Erörterung des Vernunftideals ent-

enthalten, folglich steht das Urwesen zur Welt in einem Kausalverhältnisse. Nun kommt es auf eine Regel an, welche gleichsam den Exponenten jenes Kausalverhältnisses ausdrückte.

Diese Regel können wir nicht aus der Erkenntniß des Ideals an sich abnehmen; sondern alles, was wir hier thun können, ist dieses, daß wir angeben, wie wir uns diese Regel denken müssen, indem wir über die Welt und ihre Beschaffenheit reflectiren.

Hier geht also das Geschäfte der Urtheilskraft an. Diese reflectirt über die Natur und findet, daß gewisse Produkte derselben uns nicht anders denkbar sind, als wenn ein Verstand in Beziehung auf sie Kausalität hat.

Ich sehe ein Werk, wo alles darauf angelegt ist, um die Abmessungen des Tages vorzustellen, ich urtheile nun, daß die Vorstellung, solche Abmessungen zu bezeichnen, bei dem Werkmeister Kausalität gehabt habe. Nicht das ungefähre Zusammentreffen nach mechanischen Gesetzen kann eine solche Erscheinung hervorbringen, sondern es muß eine Hinsicht auf Zwecke dabei zum Grunde liegen. So zu urtheilen, erfordert das Gesetz unsrer Urtheilskraft, ohne dabei dem Mechanismus der Natur Abbruch zu thun. Wer zum Beispiel in einer sandigten und unwegsamen Ebene eine schön gepflasterte, mit einer doppelten Reihe von Bäumen eingeschlossene, durch alle Berge und Thäler grade durchgeführte Heeresstraße erblickte,

blickte, dem würde der Gedanke unerträglich sein, daß dieses ein nach bloß mechanischen Gesetzen der Natur bewirktes Phänomen wäre. Er würde, durch seine Urtheilskraft aufgefordert, sich bei diesem Werke noch eine durch Endabsichten wirkende Ursache denken müssen, um dadurch die Form des Werkes begreiflich zu machen.

Der reine Begriff, welcher einer solchen Betrachtung zum Grunde liegt und ihr zu Leitung dient, ist der der Zweckmäßigkeit.

Zweckmäßigkeit ist die Uebereinstimmung eines Dinges zu einer Beschaffenheit, welche nur durch Zwecke möglich ist. Zweck ist ein Begriff von einem Dinge, in so fern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Dinges enthält. Hiermit wird das Mannigfaltige, dem Naturgesetze nach Zufällige (nicht Gesetzliche) einem neuen Gesetze unterworfen gedacht, nämlich dem Gesetze der Zweckmäßigkeit und das Mannigfaltige, indem es der Regel nach Zwecken gemäß ist, wird eben dadurch als durch eine Kausalität habende Vorstellung (nicht nach einer blinden Naturnothwendigkeit) möglich gedacht.

Die Regel der Reflexion ist also diese: das Mannigfaltige zu einer, der Natur nach zufälligen, Einheit harmonirende als durch einen Verstand bewirkt anzusehen. Beispiele zu dieser Regel geben uns alle Kunstwerke der Menschen.

Nun

Nun wenden wir diese Regel der Reflexion auf Naturwerke an, und können diese, nach Maßgebung jener Regel nicht anders möglich denken, als wenn wir, in Beziehung auf sie, ebenfalls eine durch Verstand wirkende Ursache denken; das ist, wir sehen uns genöthigt zu dem Kausalverhältnisse des Urwesens zur Natur einen ähnlichen Exponenten zu denken, wie zu den Kausalverhältnissen des Menschen zu seinen Kunstwerken. Nun ist der Exponent dieses Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung, der Verstand; folglich ist vermöge der Identität des Verhältnisses, welches nach derselben Regel bestimmt wird, die menschliche Kunstwirkung mit ihrer Ursache (dem Verstande) ein Analogon der göttlichen Wirkung mit ihrer Ursache (dem göttlichen Verstande), das bestimmte Verhältniß aber des menschlichen Verstandes zu seinen Kunstproducten ein Symbol des Verhältnisses der Weltursache zu den Naturzwecken, das ist, eine sinnliche Darstellung desselben.

Hiermit ist nun vorläufig zur Bestimmung der Vernunftidee von Gott der Gesichtspunkt vestgestellt und der Weg gezeichnet, welchen man zu nehmen hat.

Wir heben also von einer Reflexion über die Natur an, und suchen die Bedingung, wodurch wir das Mannigfaltige, in Beziehung auf mechanische Gesetze, zufällige, wiederum gesetzlich und dadurch für uns begreiflich machen können.

Vier-

Viertes Kapitel.

Ueber die Lehre von den Zwecken zum Behuf der Bestimmung des Vernunftbegriffs von Gott.

Man kann die Natur nach Gesetzen der Kausalität, in so fern sie bloß in dem Mechanismus gegründet sind, beobachten und zu erklären suchen. Dies gibt eine Naturlehre, welche entweder historisch oder wissenschaftlich ist. Jene beschreibt entweder die Naturdinge nach beobachteten Aehnlichkeiten und bringt sie in Klassen; oder gibt eine systematische Darstellung derselben in verschiedenen Zeiten und Orten. Diese erörtert entweder die nothwendigen Principien, Naturgesetze a priori, worin sich alle Erfahrungsgesetze gründen (Metaphysik der Natur) oder sie beschäftigt sich mit zufälligen Erfahrungsgesetzen, um empirische Erscheinungen zu erklären. (Chymie, empirische Physik.)

Außer diesem kann man aber die Natur, fürs erste bloß problematisch, nach einer Analogie mit der Kausalität nach Zwecken beobachten; nicht eben, um sie zu erklären, sondern nur, um noch ein anderes Princiipium der Nachforschung da vor sich zu haben, wo die Erklärung nach bloß mechanischen Gesetzen nicht zureicht.

Die Natur aber nach einer Analogie mit einer zweckmäßigen Kausalität beobachten, heißt sie durch ein eignes Vermögen technisch denken. Jedoch soll hiermit

 noch

noch nicht gesagt werden, daß sie technisch sei, sondern wir reflectiren nur über sie nach diesem Princip. Wir legen unsrer Naturforschung bloß eine andere Regel zum Grunde.

Wir reflectiren also nach dem Begriffe der Zweckmäßigkeit.

a. Diese kann nun als doppelt gedacht werden; entweder als objektiv, so daß sich die Dinge in der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen; oder als subjektiv, so daß sie eine solche specifische Form enthalten, welche durch ihre Mannigfaltigkeit und Einheit unsre Gemüthskräfte (Verstand und Einbildungskraft) in ein freies harmonisches Spiel setzen, sie dadurch unterhalten und stärken; und vermittelst dieser Angemessenheit von der Urtheilskraft für Schönheiten der Natur erklärt werden.

b. Die objektive Zweckmäßigkeit ist nun wiederum entweder formal (intellectual) oder material (real, empirisch). Die formale Zweckmäßigkeit zeigt sich in der ursprünglichen Beschaffenheit der Dinge, welche ohne alle Erfahrung entdeckt wird und wodurch sie zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Princip tauglich sind. Diese Zweckmäßigkeit, in so fern sie in dem Wesen der Dinge gegründet ist, und doch völlig a priori in ihrer Nothwendigkeit dargestellt werden kann, ist darum nicht bloß

sub=

subjektiv und ästhetisch, sondern objektiv und intellectuel denn sie drückt die Angemessenheit des Dinges (z. B. einer Figur, eines Cirkels, einer Linie, Zahl rc.) zur Erzeugung vieler abgezweckten Gestalten (Verhältnisse u. s. w.) aus und wird durch Vernunft erkannt.

Allein diese Zweckmäßigkeit läßt sich, obgleich nur im Allgemeinen, gar wohl begreiffen, ohne daß man genöthigt wäre, ihr einen Zweck zum Grunde zu legen; das ist, die Zweckmäßigkeit in jenen Figuren macht den Begriff von ihnen selbst nicht erst möglich oder er wird nicht in Rücksicht auf diesen Gebrauch als möglich angesehen.

Nicht so ist es mit der materialen (realen) Zweckmäßigkeit der Dinge. Diese betrifft existirende Dinge außer uns, die empirisch gegeben werden müssen, um erkannt zu werden, (nicht nach einem Princip a priori in uns bestimmte Vorstellungen, Formen, Figuren, Linien, Cirkel, Zahlen), zum Beyspiel einen Garten, worin man Ordnung und Regelmäßigkeit der Bäume, Blumenbetten und Gänge antrifft. Diese Zweckmäßigkeit ist nicht in dem Wesen der Dinge gegründet, sie kann aus der Beschaffenheit einer a priori bestimmten Vorstellung nicht erkannt werden, es muß also zu ihr noch ein Zweck als Grund gedacht werden, das heißt, ich muß sie mir nach einer ihr voraufgehenden

und Kausalität habenden Vorstellung bewirkt denken; sie ist vom Begriffe eines Zwecks abhängig.

Dergleichen Zweckmäßigkeit ist nun eine jede, die dem Wesen der Dinge an sich fremde und zufällig ist, und wo man Etwas, welches sie nach einer Vorstellung von ihr bewirkt hat, hinzudenken muß.

c. Durch die Reflexion über die Natur kommen wir also auf den Begriff einer objektiven und zugleich materiellen (reellen, empirischen) Zweckmäßigkeit, auf eine Zweckmäßigkeit durch einen Zweck. (Nicht ohne einen Zweck, wie die objektive aber formale oder intellectuelle Zweckmäßigkeit war.)

Die materiale Zweckmäßigkeit der Naturdinge ist nun wiederum eine äußere (relative) oder innere (absolute). Innere Zweckmäßigkeit ist diejenige, wenn die Wirkung unmittelbar als Kunstprodukt; äußere diejenige, wenn die Wirkung nur als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauch für andere Naturwesen anzusehen ist. Jene ist also Zweckmäßigkeit eines Naturwesens an sich, diese die Tauglichkeit oder Zuträglichkeit desselben für Andere. Aber jede äußere Zweckmäßigkeit weist auf eine innere hin, das ist, auf Etwas, was für sich selbst Zweck ist, es mag nun diesem zunächst oder auf eine entferntere Weise zuträglich sein.

Auf

Auf solche Weise werden wir auf Naturzwecke geführt, das ist, auf Dinge, deren Form, ihrem Ursprunge nach, nicht durch den bloßen Mechanismus der Natur als möglich gedacht werden kann. Es muß also zu ihnen eine Ursache hinzu gedacht werden, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe, (nicht durch Mechanismus) bestimmt wird.

Nun ist aber das Vermögen, durch Begriffe Ursache von etwas zu sein, die Vernunft, folglich werden dergleichen Wirkungen nur durch Vernunft möglich gedacht.

Vernunft ist aber in dieser Hinsicht ein Vermögen nach Zwecken zu handeln, ein Wille, folglich ist eine durch Vernunft mögliche Wirkung nur als Zweck vorstellbar.

* * *

Alle Produkte sind nun entweder die der Kunst oder die der Natur. Jene sind durchaus Zwecke, so daß bei ihnen nur allein der Begriff der Vernunft Kausalität gehabt hat. Bei diesen, den Produkten der Natur, wenn sie als Naturzwecke betrachtet werden sollen, wird noch mehr erfordert; nämlich sie müssen als Naturzwecke von sich selbst Ursache und Wirkung sein, das heißt, ein Ding als Naturzweck erzeugt sich erstlich selbst als Individuum durch Wachsthum, zweitens

tens erzeugen sich die Theile dieses Dinges gegenseitig, so daß die Erhaltung des Einen von der Erhaltung des Andern abhängt, drittens erzeugt sich das Ding in seiner Gattung. Z. B. Ein Baum wächst (durch eigne Zeugung,) ein Theil dient wechselseitig zur Erhaltung des andern (gegenseitige Zeugung der Theile); ein Baum zeugt den andern (Zeugung der Gattung nach.)

Hierdurch unterscheidet sich ein Naturzweck von Kunstproducten. Diese sind nicht von sich selbst Ursach, sondern sie sind Wirkungen eines Vernunftvermögens, oder Zwecke durchaus; es findet bei ihnen keine Kausalverknüpfung der wirkenden Ursachen Statt.

Denn die Kausalverknüpfung ist zwiefach, eine reale und eine ideale, das ist eine der wirkenden Ursachen und eine der Endursachen. (Nexus effectivus und nexus finalis.) Die Kausalverbindung der wirkenden Ursachen ist eine abwärts (von Ursachen zu Wirkungen) gehende Reihe. Die Kausalverbindung der Endursachen ist eine so wohl aufwärts als abwärts gehende Reihe, so daß ein Ding als Wirkung von einer Ursache und zugleich als Ursache dieses Dinges gedacht wird, wovon es die Wirkung ist. So ist z. B. das Zeigen der Stunden die Wirkung der Uhr und die Vorstellung dieser Wirkung die Ursach von der Uhr. Was nun bei Kunstproducten durch die Vernunft möglich ist, nämlich die wechselseitige Beziehung der Wirkungen und Ursachen, das

muß

muß bei den Naturzwecken als durch sie selbst möglich gedacht, folglich sie sich zu sich selbst wechselseitig als Ursach und Wirkung verhaltend gedacht werden, und das ist es eben, warum sie nicht bloß Zwecke sondern Naturzwecke (worin die Kausalverknüpfung nach wirkenden und End-Ursachen verbunden ist) genannt werden.

Zu einem Naturzwecke wird also erstlich erfordert, daß die Theile, ihrem Dasein und ihrer Form nach, nur durch die Beziehung aufs Ganze möglich sind. Dadurch ist es Zweck, das ist, eine durch die Idee von ihm bewirktes Product.

Zweitens müssen sich die Theile sich dadurch zur Einheit des Ganzen verbinden, daß sie wechselseitig Ursach und Wirkung ihrer Form sind. Dadurch wird es Naturzweck, das ist, es ist ohne die Kausalität eines durch Begriffe wirkenden Vernunftwesens außer ihm möglich.

Hierdurch kann von uns (als vernünftigen Wesen) bei einem Naturproducte die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen beurtheilt werden.

Ein jeder Theil in einem solchen Naturproducte wird nun auch, wie er durch alle übrigen da ist, so auch um der andern und des Ganzen willen existirend, das ist als Werkzeug (Organ) und zwar als hervorbringendes Organ betrachtet werden müssen; der Natur-

zweck wird ein organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen sein.

Ein Naturzweck ist daher nicht bloß Maschine, hat nicht bloß bewegende Kraft, sondern hat eine sich selbst bildende und fortpflanzende Kraft; die also durch das Bewegungsvermögen (Mechanismus) allein nicht erklärt werden kann.

Ein organisches Naturwesen kann als ein Analogon von einer bürgerlichen Verfassung gedacht werden, worin jedes Glied Mittel und Zweck zugleich ist, wo jedes Glied zur Möglichkeit des Ganzen mitwirkt und ihm wiederum durch die Idee des Ganzen seine Stelle und Function bestimmt ist.

* * *

Organisirte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche als Zwecke gedacht werden müssen und so dem Begriffe eines Naturzwecks objektive Realität geben, und dadurch zugleich den Grund einer Teleologie legen; das ist, uns berechtigen, noch ein besonderes Princip der Beurtheilung in die Naturwissenschaft einzuführen; wenn dieses Princip gleich nur regulativ und nicht konstitutiv, subjektiv leitend, nicht objektiv gesetzgebend ist.

Wir urtheilen nach diesem Princip: daß ein organisches Product der Natur ein solches ist, in welchem alles wechselseitig Zweck und Mittel zugleich ist, in welchem

chem nichts umsonst, zwecklos oder einem blinden Mechanismus allein zuzuschreiben ist.

Dies wäre denn eine Maxime zur Beurtheilung der innern Zweckmäßigkeit organisirter Wesen.

* * *

Die Materie also, in so fern sie organisirt ist, führt den Begriff von einem Naturzwecke nothwendig herbei, denn ihre spezifische Form ist zugleich Product der Natur.

Aber eben dieser Begriff leitet nun auch auf eine Idee, worin die gesammte Natur als ein nach der Regel der Zwecke mögliches System gedacht wird.

Aller Mechanismus der Natur wird nun dieser Idee nach Principien der Vernunft untergeordnet; denn das Beispiel, welches uns die Natur in ihren organischen Producten (gegliederten Zeugungen) vorlegt, fordert uns auf, zur Idee eines großen Systems der Naturzwecke empor zusteigen und überall objektive Zweckmäßigkeit zu erwarten.

Denn sind wir einmal dahin, daß wir an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Wesen zu erzeugen, die nur nach dem Begriffe der Endursachen von uns gedacht werden können, so sind wir durch diese Idee zugleich schon zu einem übersinnlichen Grunde, über die Sinnenwelt hinaus, geführt, und nun muß dieses übersinnliche Princip, Kraft seiner Einheit, nicht bloß für

gewisse Arten von Naturwesen, sondern für das Naturganze in gleichem Maaße gültig und kraftvoll sein.

Hierbei bleibt aber noch unentschieden, ob die Naturzwecke an sich absichtlich oder unabsichtlich sind. Wir sprechen bloß von einer Beurtheilungsart nach einem Princip, wodurch wir in die Natur eine Art der Kausalität, die nach einer Analogie mit dem technischen Gebrauche unsrer Vernunft gedacht wird, hinein tragen, um eine Regel zu haben, nach welcher wir über gewisse Producte der Natur nachforschen können. Ob nun diese, auf diesem Wege entdeckte, Zweckmäßigkeit der Natur selbst oder einem Grunde außer ihr zukomme, bleibt vor der Hand noch dahin gestellt. Die Beantwortung dieser Frage ist nicht physisch sondern metaphysisch.

* * *

Erwägen wir den Begriff eines Naturzweck so ist klar

erstlich: daß der Begriff empirisch bedingt ist, das heißt, er ist nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen (durch gegebene organische Wesen) möglich. Gäbe es nicht organische Wesen, so würde der Begriff gar nicht entstehen. Denn wie sollte die Vernunft durch sich selbst auf den Begriff von einem Wesen kommen, zu dessen Zeugung die Kausalverknüpfung der wirkenden und End-Ursachen vereint gedacht werden müsse? Aber der Begriff ist doch nicht von der

Erfahrung abgezogen, sondern nur nach einem Vernunftprincip (der Zweckmäßigkeit) in die Beurtheilung des Objekts hineingetragen.

Zweitens ist klar, daß der Begriff von einem Naturzwecke einerseits als Begriff von einem Naturproducte Naturnothwendigkeit erhält; andernseits aber, als Begriff von einem Zwecke, Zufälligkeit der Form des Objekts ausdrückt, denn die Form des Dinges als eines Zwecks ist in Beziehung auf die bloßen Naturgesetze etwas Zufälliges und kann aus ihnen nicht erklärt werden.

Hieraus erhellt, daß ein Naturzweck seiner objektiven Möglichkeit nach gar nicht von uns eingesehn werden kann; dennoch aber, wenn der Begriff selbst, welcher Naturnothwendigkeit des Dinges und Zufälligkeit seiner Form zugleich ausdrückt, keinen Widerspruch enthalten soll, so muß es einen Weg geben, beide Principien zu vereinigen.

Dieses Princip muß einmal den Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur unangetastet lassen, zum andern aber muß es doch auf einen Grund der Natur selbst, auf eine Beziehung derselben auf etwas Uebersinnliches (was nicht allein nicht empirisch erkennbare Natur, sondern für uns gar nicht erkennbar ist) hinweisen.

Nun

Nun ist vor der Hand so viel gewiß: daß sowohl der Begriff einer Kausalität durch Zwecke, als auch der Begriff einer Kausalität nach dem Mechanismus der Natur (der Begriff der wirkenden und der End-Ursachen) objektive Realität hat. Der Begriff der Endursachen erhellet aus den Producten der menschlichen Kunst, der der wirkenden Ursachen aus den Zeugungen der Natur.

Nicht also der Begriff einer Naturkausalität nach der Regel der Zwecke, noch weniger der Begriff eines Wesens als eines Urgrundes der Natur. Dennoch aber lassen sich beide gar wohl denken.

Der obige Widerspruch nun und alles Anmaaßliche fällt weg, wenn wir uns bescheiden, den Ton einer objektiven Einsicht und einer Demonstration zu dem einer subjektiven Nothwendigkeit und analogischen Vorstellungsart herabzustimmen; und bemerken, daß wir nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unsrer Erkenntnißvermögen über die Möglichkeit einzelner Naturprodukte so wohl, als auch der ganzen Natur nicht anders urtheilen können, als wenn wir über die Kausalität nach mechanischen Gesetzen noch eine Andere denken, welche nach Absichten wirkt; welche also, nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes, produktiv ist.

Dies ist eine Maxime, welche uns unsre Vernunft selbst auferlegt; um einerseits den anscheinenden Wider-

spruch

Auch in dem Begriffe eines Naturzwecks zu heben und anderseits das Princip der Reflexion nicht aufgeben zu dürfen; da von dem Gedanken eines organisirten Wesens der einer absichtlichen Zeugung unzertrennlich ist.

Auf solche Weise wird nun das, was in Beziehung auf die Natur zufällig bleibt, nämlich die Form ihrer Zeugungen, vor der Vernunft wieder gesetzlich, indem sie sich die Form zweckmäßig, (aus der Idee von ihr gewirkt) vorstellt; denn dadurch werden die Zufälligkeiten der Formen einem andern Princip untergeordnet und bekommen eine neue Einheit; eine Einheit nach dem Princip der Endursachen, welche wir ihnen nach dem Princip der wirkenden Ursachen nicht geben können. Denn Zweckmäßigkeit ist die Gesetzlichkeit des Zufälligen und das höhere Princip, unter welchem die bewegende und die sich selbst bildende Kraft der organischen Wesen vereint gedacht wird.

Wie nun ein Wesen, dessen Existenz und Form absichtlich gewirkt gedacht wird, in Hinsicht auf die Naturgesetze zufällig ist; so ist auch die ganze Natur, in wie fern sie ihrem Dasein und ihrer Einrichtung nach zweckmäßig gedacht wird, zufällig; ihr Dasein und ihre Form ist nach bloßen Naturgesetzen nicht begreiflich. Daher weist nun das Weltganze durch seine Zufälligkeit erstlich auf einen Ursprung von einem Wesen außer ihm hin und zweitens wegen der Zweckmäßigkeit seiner

Existenz

Existenz und Form auf ein durch Verstand wirkendes Urwesen.

* * *

So beweist denn am Ende die Teleologie zwar nicht, daß ein absichtlich wirkender Urgrund der Welt existirt, aber doch, daß wir (nach der Beschaffenheit unsrer Erkenntnißvermögen, indem wir die Erfahrung mit den obersten Principien der Vernunft verbinden) die Möglichkeit der Welt nicht anders als durch eine solche absichtlich wirkende oberste und außerweltliche Ursache denken können.

Wem dieses in diesem Felde der Untersuchung nicht genug ist, der mißversteht sich selbst und sein eignes Erkenntnißvermögen. Denn was wollen wir im Grunde auch mehr? Jenes Resultat ist in einer nothwendigen Maxime unsrer Urtheilskraft gegründet und thut dem spekulativen und praktischen Gebrauch der Vernunft in jeder menschlichen Absicht vollkommen Genüge.

Daß wir nicht bis zur Einsicht aus objektiven Gründen vordringen können, liegt an den Schranken unsrer Erkenntnißvermögen; die Sache an sich wird dadurch nicht ungewisser, nur für uns ist sie indemonstrabel. Alles entscheidet für die Sache, die Erfahrung in Verbindung mit den obersten Principien der Vernunft, nichts ist darwider; weder die ausgedehnteste und

schärfste

schärfste Untersuchung und Beobachtung der Natur, noch die gespitzteste Grübelei eines Zweiflers können und werden je etwas aufweisen, wodurch jenes Resultat auch im Mindesten wankend oder gründlich zweifelhaft gemacht würde.

Nun mag uns immerhin die objektive Einsicht fehlen, wenn wir nur wissen, daß sie uns fehlt und warum sie uns fehlt. Wir haben kein Vermögen übersinnliche Gegenstände anzuschauen, können folglich von ihnen an sich nichts erkennen, können zu keiner demonstrativen Gewißheit von ihnen gelangen, dennoch aber thut sich die Vernunft, welche als ein Vermögen der Principien in ihrer äußersten Forderung aufs schlechthin Unbedingte geht, in Ideen hervor, welche eben so wohl gegründet als überschwenglich sind; sie selbst ist schon durch sich gedrungen, diesen Ideen Objekte zu setzen, aber sie findet auch in ihren Nachforschungen und Beurtheilungen empirischer Gegenstände Anlaß und Befugniß genug zu ihren Ideen Objekte zu denken.

So ist die Freiheit, welche sich durch Handlungen nach einem reinen Vernunftgesetze offenbart, nur eine Idee von einem übersinnlichen dem Menschen beiwohnenden Vermögen. Niemand wird vorgeben, und wenn er es vorgibt, behaupten können, daß er dieses überschwengliche und unerforschliche Vermögen einsehen, begreiffen und demonstriren könne, und dennoch offenbart es sich

durch

durch die That und ist noch nie gründlich zweifelhaft gemacht worden, allen Grübeleien, welche die Geschichte in dieser Hinsicht aufzählt, zum Troß.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der Idee des Urwesens, in so fern wir es als die durch Verstand und Absichten wirkende Ursache der Welt und ihrer Einrichtung denken. Niemand wird der Vernunft diese Idee und die subjektive Nothwendigkeit, nur durch sie die Natur ihrem Dasein und ihrer Form nach als möglich zu denken, abstreiten, obgleich immer wiederkehrende Bedenklichkeiten gemacht und Zweifel gegen die Realität derselben erhoben werden können, eben weil der Gegenstand der Idee in keiner Anschauung dargestellt oder demonstrirt werden kann. Aber eben diese Bedenklichkeiten und Zweifel werden nicht allein immer wieder gehoben werden können, sondern am Schlusse zugleich dazu dienen, um den Glauben an Gott desto unwankender zu machen.

* * *

Wir sagten oben, daß das Resultat: die Naturzwecke können von uns nur durch eine verständige Ursache als möglich gedacht werden", dem spekulativen und praktischen Vernunftgebrauch in jeder menschlichen Absicht genüge. Zur Erläuterung dieses bemerken wir noch Folgendes.

Da-

Dadurch daß wir unsrer Naturforschung noch ein Principium der Urtheilskraft, nämlich das der Zweckmäßigkeit, unterlegen, wird das Studium der Natur nach mechanischen Gesetzen gar nicht gestört, und es läßt sich nicht bestimmen, wie weit die menschliche Einsicht hierin noch vordringen kann. Die Forschung am Faden des Mechanismus geht ins Unendliche, und wird durch die Reflexion nach teleologischen Ideen nicht im Geringsten unterbrochen, sondern besteht in und mit denselben.

Indem wir also den Eräugnissen und Zeugungen der Natur nach mechanischen Gesetzen ins Unendliche (so weit als es nur immer in unserm Vermögen steht) nachspüren und hier auf immer größere Ausbeute für die Natureinsicht ausgehen, halten wir uns zugleich an dem Princip der Zweckmäßigkeit, reflectiren auch nach diesem über das Dasein und die Formen der Dinge und ordnen dadurch das Princip des Mechanismus unter das der Endursachen.

So geschieht dem Interesse des Verstandes, welcher auf Erklärung nach mechanischen Gesetzen ausgeht, und dem Interesse der Urtheilskraft welche auf Bestättigung und erweiterte Anwendung ihrer Maxime dringt, so geschieht beiden ein Genüge und derselbe Mensch, welcher durch Versuche und Beobachtung ins Innere der Natur dringt, findet an ihr zugleich eine herrliche Bühne für die Reflexion nach dem Princip der Zweckmäßigkeit.

Dennoch aber muß, wie gesagt, vor der Erwägung der Vernunft der Mechanismus dem Technicismus untergeordnet und Jener als Wirkung einer absichtlich wirkenden Ursache betrachtet werden.

Durch diese Ordnung kommt nun auch eigentlich erst Einheit in die ganze Untersuchung. Die ganze Natur mit ihren mechanischen Gesetzen dient als Werkzeug eines nach Zwecken wirkenden Princips. Daher ist bey den Nachforschungen unter den Fragen: wie das zugehe? die letztere immer: warum und wozu das sei?

Dieß führt uns auf eine Untersuchung, womit sich die Teleologie der Natur schließt, aber auch zugleich zu einer andern Nachfrage den Anlaß giebt.

* * *

Die Zweckmäßigkeit war, wie wir oben bemerkten, eine innere und eine äußere. Jene erkannten wir an den Naturprodukten als Zwecken an sich, an den organischen Wesen. Diese, die äußere Zweckmäßigkeit, betrifft die Beziehung, der ein Objekt der Natur einem andern als Mittel zum Zweck dient, sie besteht also in der Tauglichkeit und Nutzbarkeit eines Dinges für Andere.

Man kann bei allen Dingen, so wohl organischen als unorganischen (Luft, Wasser, Erde u. s. w.) fragen, wozu sie da sind?

Unor-

Unorganische Wesen haben bloß äußere Zweckmäßigkeit, sie dienen bloß als Mittel; aber bei organischen Wesen findet beides Statt, sie sind so wohl Zwecke an sich als Mittel zu Zwecken.

Jede äußere Zweckmäßigkeit aber weist auf eine innere, auf etwas hin, das für sich Zweck der Natur ist. Denn nur in Beziehung auf dieses kommt einem Andern Zweckmäßigkeit (Zuträglichkeit für Etwas außer ihm) zu.

Wir haben also bei der Frage: wozu etwas da sei? nur mit organischen Wesen zu thun; und insbesondere mit den äußern Verhältnissen derselben zu einander in einem System der Zwecke. Denn da bei einem organischen Wesen ein absichtlicher Grund seines Daseins (als eines zufälligen Naturwesens) gedacht wird, so können wir nicht umhin, nach diesem absichtlichen Grunde zu fragen, das ist, dem Zweck seiner Existenz nachzuforschen.

Dieser Zweck der Existenz liegt nun entweder in dem Dinge selbst, und dann ist es nicht bloß Zweck, sondern Endzweck; oder er liegt außer ihm, in andern Naturwesen; und dann existirt es als Zweck und Mittel zugleich; es existirt zweckmäßig aber nicht als Endzweck.

Nun aber finden wir in der ganzen Natur kein Wesen, welches als Endzweck existirt, ja es kann in ihr keinen Endzweck geben, weil dieses dem Begriffe eines

 Natur-

Naturdinges schon zuwider ist. Denn jedes Naturding existirt nur bedingt, ein Endzweck aber deutet auf eine unbedingte Existenz an, folglich erhellet schon a priori, daß kein Naturding Endzweck (der Schöpfung) sein könne. Von einem jeden Naturdinge, dem ein anderes als Mittel dient, kann ich doch wiederum fragen; wozu es sei. Ist die unorganische Natur für die organische; wozu ist dann nun diese? Ist das Mineralreich, Gewächsreich, Thierreich für den Menschen; wozu ist denn der Mensch selbst?

Wenn es nun aber gleich innerhalb der Natur keinen Endzweck geben, ja darnach nicht einmal gefragt werden kann, so hindert uns dieses doch nicht, unsre Idee der Zweckmäßigkeit, nach welcher wir über die Natur reflectiren, dahin zu erweitern, daß wir in die mannigfaltigen Gattungen der Erdgeschöpfe und ihre äußern Verhältnisse zu einander (als zweckmäßig konstruirter Wesen) eine objektive Zweckmäßigkeit hinein denken und uns, nach diesem Princip, in den Verhältnissen wiederum eine gewisse Organisation und so ein System aller Naturreiche nach Endursachen vorstellen. Das wäre denn mit der Idee einer Anordnung der irdischen Naturwesen zu einem zweckmäßigen Ganzen einerlei.

Die ganze Natur wird hier, ihren mechanischen Zeugungen unbeschadet, nach Zwecken entspringend und exi-

existirend, die Vereinbarkeit aber dieses zweckmässigen Ursprungs mit der mechanischen Zeugung in einem übersinnlichen Princip der ganzen Natur (so wohl außer uns als in uns) als möglich vorgestellt.

Dieser Idee eines zweckmäßigen Naturganzen gemäß fragen wir nun, nicht nach dem Endzweck, sondern nach dem letzten Zweck in der Natur. Denn einen Endzweck kann es nicht in der Natur geben, aber einen letzten, innerhalb derselben und durch dieselbe beabsichtigten, Zweck muß es geben; weil sie sonst kein zweckmäßiges Naturganzes ausmachen würde. Wir müssen zum wenigsten, laut der Idee von einem Systeme aller Naturreiche nach Endursachen, darnach fragen.

Da nun unter allen Naturwesen der Mensch das einzige Wesen ist, welches sich nicht allein Begriffe von Zwecken machen und sich unter der Leitung seines Verstandes aller andern Geschöpfe auf eine mannigfaltige Weise bedienen, sondern auch Kraft seiner Vernunft aus einem Aggregat zweckmäßig gebildeter Dinge ein System von Zwecken ordnen kann, so ist der Mensch auch allein letzter Zweck der Natur und alle andere Naturdinge machen nur in Beziehung auf ihn ein System von Zwecken aus.

* * *

Das nun, wodurch der Mensch letzter Zweck der Natur ist, muß nicht außer ihm sondern in ihm ange-

troffen werden, weil es durch alles übrige (außer ihm) als Zweck befördert werden soll.

Was ist es nun, welches in dem Menschen durch seine Verbindung mit den übrigen Naturwesen als letzter Zweck befördert werden soll?

Hier sind nur zwei Fälle möglich. Entweder die ganze Natur stimmt selbst zu einem solchen letzten Zwecke und leistet dem Menschen von selbst alles, was zur Erfüllung desselben dient; oder der Mensch muß erst durch seine Kraftanstrengung sich der Natur bemeistern und selbst Gebrauch von dem machen, wozu sie ihm innerlich und äußerlich dienlich sein kann.

Im ersten Falle würde Glückseligkeit und Genuß; im zweiten Selbstthätigkeit und Geschick der letzte Zweck sein, worauf alle Naturdinge für den Menschen gerichtet wären.

Wie wenig aber die Natur den ersten Zweck (die Glückseligkeit) befördere, zum wenigsten, wie fern es sei, daß sie ihn zum obersten und letzten mache, erhellet gnugsam aus dem, was sie dem Menschen in dieser Hinsicht versagt.

Die Gewalt der Natur trifft den Menschen so gut in ihren Zerstörungen als Zeugungen. Sturm und Wellen, Blitze und Erdbeben zertrümmern ihn und seine Wohnplätze, veröden seine Saaten, und des Schicksals

Her-

Hergang thürmt vor seinen hellesten Aussichten nur zu oft eine finstere Nacht.

Selbst die eigne Natur des Menschen ist diesem Zwecke nicht angemessen. Außer der Hinfälligkeit, Kränklichkeit und den Leiden hört der Mensch nie auf zu wünschen; kaum im Besitz eines ereilten Kleinods späht er nach neuen Gütern; durch Thorheit und Widersinn genießt er nicht, was vor ihm liegt und trachtet nach Dingen, die unerreichbar sind. Hierzu kommt die Verkehrtheit, wodurch sich die ganze Menschengattung auszeichnet, gegenseitiger Haß und Neid, drückende Tyrannei, barbarischer Krieg und selbstersonnene Plagen mancherlei Art, sämtlich in der Natur des Menschen gegründet, halten das Widerspiel von dem, was man sich unter der Idee von Glückseligkeit denkt.

Glückseligkeit ist also zwar der eigne Zweck eines jeden Menschen, welchen er sich, da seine Zufriedenheit von der zu seinen Bedürfnissen kongruirenden Existenz der Dinge außer und in ihm abhängig ist, setzt; aber sie ist nicht letzter Zweck der Natur, eben weil die Natur nicht durchgängig und ohne Zuthun des Menschen auf ihn hinwirkt.

Da also die Natur sowohl in als außer dem Menschen nicht von selbst einen letzten Zweck an der Menschengattung befördert, so bleibt nichts übrig, als daß der

Mensch sich selbst einen letzten Zweck setzt und zum Behuf dessen die Natur, so viel er kann, gebraucht.

Es geht also vor dem erzielten Genusse noch etwas voraus, welches als die Bedingung desselben betrachtet werden muß, und dies ist dieses, daß man sich der Natur bemeistert, um sie zu einem Zwecke (zum Genusse oder sonst wozu) gebrauchen zu können. Wenn also der Mensch den Naturgenuß zum Zweck hat, so muß er schon um dieses willen sich noch einen höhern Zweck sezzen, nämlich den, sich dahin anzuschicken, daß er es verstehe, sich der Natur zu seinem Genusse zu bedienen.

Man sieht leicht, daß dieser höhere Zweck ein bloß formaler sei, weil er die Bedingung zu Erreichung eines materialen (z. B. des Genusses der Naturdinge) ist. Er wird also in der Hervorbringung der Tauglichkeit bestehen, sich beliebige (materielle) Zwecke zu setzen und sich der Natur zum Behuf derselben zu bedienen.

Um nun diese formale Beschaffenheit (Tauglichkeit) an sich hervorzubringen, wird sich der Mensch bilden müssen. Bildung ist also der letzte Zweck des Menschen als eines Naturwesens.

Dazu ist nun auch der Mensch eigentlich eingerichtet und ausgerüstet. Er hat einen Begriff von Zwecken, er kann sich Zwecke setzen, er kann sich der Natur zu seinen Zwecken bedienen und so gar aus einem Aggregat zweckmäßiger Naturdinge selbst ein System von Zwecken

machen

machen. Auch ist die Natur in und außer dem Menschen der Beförderung dieses formalen Zwecks zu aller Zeit angemessen. Selbst die Widerwärtigkeiten geben hierzu reichen Stoff und Anlaß und der Mensch hat keinen Mangel an Gelegenheit und Aufforderung zu seiner Kultur, so lange er in dieser Natur als Naturzweck existirt. Was aber seine Existenz nach diesem Leben und außer der uns erkennbaren Verbindung mit Naturwesen betrifft, so können wir hierüber nichts bestimmen, eben weil uns die folgende Existenzart nicht erkennbar ist. Diese Frage gehört aber auch nicht innerhalb die Grenzen der für uns natürlichen Teleologie.

Die Kultur nun besteht positiv in der Erwerbung derjenigen Geschicklichkeit, wodurch wir uns freie Zwecke setzen und die Natur zum Behuf derselben gebrauchen können; negativ in der Entfernung der Hindernisse, welche die Begierden uns verursachen und wodurch die Triebe unsrer thierischen Natur in ein richtiges Verhältniß zur Selbstthätigkeit gebracht werden, mit einem Worte in der Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig werden, selbst zu wählen; indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, anstatt daß sie nur Leitfäden sein sollen, um die Bestimmung der Thierheit nicht in uns zu vernachläßigen oder gar zu verletzen. Durch Kultur aber sollen wir es

dahin bringen, diese Leitfäden frei anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern.

Geschicklichkeit also und Freiheit sind die beiden Elemente der Kultur als des letzten Zwecks des Menschen innerhalb der Natur.

Zu den Mitteln, wodurch die Bildung der Menschen befördert wird, gehört unter andern die Ungleichheit derselben in ihrer Gattung, die Vertheilung der Armuth und des Reichthums, der Arbeit und Musse. Denn dadurch wird es bewirkt, daß die Menschen alle Wege der Kultur vom Ackerbau bis zu den Künsten und Wissenschaften durchgehen und zuletzt auch die höhere Kultur sich allmälig unter die größere Menge verbreitet.

Um nun diese allseitige Kultur einzuleiten, fortzusetzen und in einem festen Gange zu erhalten, ist eine Verfassung nöthig, wo der sich wechselseitig bestreitenden Freiheit gesetzliche Gewalt und zwar in einem Ganzen entgegengesetzt wird. So erfordert die Kultur bürgerliche Gesellschaft.

Da aber mehrere solche Gesellschaften auf der Erde sein können und wirklich sind, so wird zwischen ihnen wiederum eine gesetzliche Gewalt Statt finden müssen, um die sich wechselseitig bestreitende Freiheit der Staaten auf Bedingungen einzuschränken, worin die Freiheit eines

Jeden

Jeden mit der des Andern nach allgemeinen Gesetzen bestehen kann. So erfordert die Kultur nicht allein ein bürgerliches, sondern ein **weltbürgerliches System** aller Staaten.

So lange, als dieses nicht zu Stande kommt, wird der Krieg mit seinen schrecklichen Drangsalen oder ein interimistischer Friede *), welcher wegen seiner beständigen Rüstung und Bereitschaft zum Kriege nicht minder drückend ist, vielleicht wider Willen und Wissen derer, welche Krieg führen oder zum Kriegen sich rüsten, zu einem moralisch-begründeten, Gesetzlichkeit mit Freiheit verbindenden weltbürgerlichen System vorbereiten, während daß selbst der würgende Krieg oder der zum Würgen sich rüstende Friede, wegen der Kunst, die sie erfordern, propädevtisch zur Kultur dienen. Vielleicht wird die Noth auch etwas beschleunigen, was Mangel an Weisheit und Willen noch fern hält.

* * *

In der Reihe der Naturzwecke steht also der Mensch oben an, er ist letzter Zweck der Natur, aber nicht in dem was er **genießt**, sondern in dem was er **thut**.

*) Noch hat die Welt keinen wahren durch moralische Ideen von seiner Kongruenz mit dem sittlichen (höchsten) Gesetze der Menschheit bewirkten **Frieden** gehabt, sondern nur **Waffenstillstände**, welche die Noth den sonst ungebändigten Begierden der Führer abzwang.

Er muß den Willen haben und es verstehen, sich selbst einen Zweck zu setzen und allen Naturdingen eine Beziehung auf diesen zu geben.

Dies ist nur durch Ausbildung, durch Erwerbung der Geschicklichkeit und Befreiung von der Tyrannei der Begierden möglich.

Zu einem solchen letzten Zweck (zur Kultur) ist denn auch, wie gesagt, die ganze Natur (in und außer dem Menschen) eingerichtet und angemessen, und indem er sie dazu braucht, indem er Künste und Wissenschaften treibt, seinen Geschmack verfeinert, seine Sitten abschleift, sich geselliger macht, gewinnt er zugleich der Tyrannei des Sinnenhanges immer mehr ab; und wenn er gleich dadurch noch nicht moralisch wird, so bereitet er sich doch zu einer Herrschaft, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll, immer mehr vor; der zu einer noch höhern Tauglichkeit und Würde in ihm verborgene Keim erwacht und fängt allmälig an, sich zu entwickeln und hervorzuthun.

* * *

Der letzte Zweck der Natur ist aber noch nicht unbedingter oder End-Zweck; denn es ist nichts in der Natur, wozu der in ihr selbst befindliche Bestimmungsgrund nicht immer wiederum bedingt wäre. Dies gilt so wohl von der Natur in dem Menschen als der außer demselben. Von allen Zweckmäßigkeiten der körperlichen und denkenden Natur kann ich noch fragen; wozu sie sind?

Wozu

Wozu haben die organischen Wesen diese oder jene Form? Wozu sind sie von der Natur in diese oder jene Verhältnisse zu einander gesetzt? Wozu die Zweckmäßigkeit in dem verborgenen Mechanismus der Denkvermögen des Menschen? Wozu der Gebrauch, welchen den Verstand von den Dingen der Natur auf so mannigfaltige Art machen kann? Wozu die Bildung der Talente und freie Beherrschung des Sinnenhanges?

Dieß alles muß sich, wenn der Vernunft ein Genüge geschehen soll, auf einen Zweck beziehen, welcher weiter keine Nachfrage nach einem Grunde außer ihm übrig läßt; und einen solchen Zweck stellt uns die (sinnliche) Natur nicht auf, kann ihn auch nicht aufstellen, weil in ihr alles bedingt ist; wohl aber gibt uns die durchgängige Bedingtheit der Naturzwecke eine Veranlassung und Weisung, einen unbedingten Zweck zu suchen, weil sich alles Relative, nach der Forderung der Vernunft, zuletzt doch an etwas Absolutes anschließen muß; dieses Absolute befinde sich nun innerhalb der Reihe der bedingten Bedingungen oder außerhalb derselben.

Der Zweck, welcher hier zu suchen ist, ist nun von der Art, daß er keines andern Zwecks als der Bedingung seiner Möglichkeit bedarf, also in der Ordnung der Zwecke von weiter nichts als von seiner Idee abhängig ist. Dies ist nun ein Endzweck, in Beziehung auf welchen der letzte Zweck der Natur selbst noch bedingt ist.

Es

Es giebt aber noch eine Art von Wesen in der Welt, deren Kausalität teleologisch (auf Zwecke gerichtet) und dabei so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt, (von Naturbedingungen unabhängig) an sich aber als nothwendig vorgestellt wird.

Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber nicht als Sinnenwesen sondern als Verstandeswesen (als Noumenon). Der Mensch ist das einzige Wesen, an welchem wir außer seinen Natureigenschaften noch ein übersinnliches Vermögen (eine Freiheit), das Gesetz dieses übersinnlichen Vermögens (das Gesetz der Freiheit) und das Objekt dieses Gesetzes (das höchste durch Freiheit mögliche Gut) welches sich der Mensch als Endzweck vorsetzen kann, entdekken.

Hiermit steht nun ein Zweck vest, welcher durch ein unbedingtes Gesetz aufgegeben ist und durch eine unbedingte Kausalität (Freiheit) realisirt werden soll. Dieser Zweck steht durch die Idee von ihm selbst und bedarf keiner andern Bedingung, folglich ist er als Objekt einer freien Kausalität Endzweck und die Existenz der Subjekte, welche ihn realisiren können und sollen, Endzwecke der Welt.

Der Mensch also, als ein moralisches Wesen, ist Endzweck der Welt. Sein Dasein hat den höchsten

Zweck

Zweck in sich selbst, und die ganze Natur kann in Beziehung auf ihn nur als Mittel betrachtet werden.

Durch seine Natureigenschaften war der Mensch betitelter Herr und letzter Zweck der Natur, durch sein moralisches Vermögen trägt er den Zweck seines Daseins in sich selbst, ist Endzweck der Welt.

Unter der Leitung dieser Idee gehen wir nun einen Schritt weiter in der Theologie.

* * *

In der natürlichen Teleologie sahen wir uns genöthigt, einen Verstand als die Ursache zu denken, wodurch die Formen der Naturwesen und ihre Verhältnisse gegen einander in der Natur, als einem zweckmäßigen System, möglich waren. Nach unsrer Beurtheilungsart können wir gleichfalls von der Vorstellung eines organisirten Wesens den Gedanken nicht trennen, daß auch sein Dasein absichtlich gewirkt sei. Denn gleich wie wir der innnern Möglichkeit eines Naturzwecks eine Kausalität nach Endursachen und eine Idee, die dieser zum Grunde liegt, unterlegen müssen, so können wir auch die Existenz dieses Products nicht anders als Zweck denken; denn die vorgestellte Wirkung, welche zugleich der Bestimmungsgrund zur Hervorbringung derselben für die verständige wirkende Ursach ist, heißt Zweck; und so ist für uns denn die ganze Natur als ein zweckmäßiges System seiner äußern und innern Möglichkeit nach (nach seinem

seinem Dasein, seiner Form und den Verhältnissen zu einander) zu betrachten.

Es wird also in der natürlichen Teleologie ein absichtlich hervorbringender Verstand als die Ursache des Daseins und der Einrichtung des Naturganzen gedacht.

Nun können wir auch noch nach einem objektiven Grunde fragen, welcher jenen produktiven Verstand bestimmt, ein solches zweckmäßiges Natursystem zu bewirken. Von diesem Grunde wird das Zweckmäßige der Existenz der Naturdinge, ihrer Formen und Verhältnisse zu einander in einem Natursysteme, eine Folge sein, das ist, er wird den Zweck aller Naturzwecke enthalten, wird der Endzweck des produktiven Verstandes seyn.

Nun ist unter allen Wesen der Mensch das Einzige, welchem, als dem Subjekte der Moralität, die unbedingte Gesetzgebung aller Zwecke beiwohnt, und hierdurch wird er fähig ein Zweck, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist, ein Endzweck zu sein.

Es kann folglich in dem produktiven Verstande keine andere Idee als der oberste Bestimmungsgrund zur zweckmäßigen Hervorbringung der Natur gedacht werden als diejenige, wodurch Endzwecke der Welt, das ist, moralische Wesen bewirkt werden.

Fragen

Fragen wir also, nicht nach einem letzten Zweck der Natur innerhalb ihren Grenzen, sondern nach dem Endzwecke der Schöpfung: wozu haben Menschen existiren müssen? so ist von einem objektiven obersten Zwecke die Rede, wie ihn die höchste Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde; und hierauf ist die Antwort: daß Menschen als moralische Wesen Endzweck der Schöpfung sind, weil sie sich allein durch ihr übersinnliches Princip (der Bestimmung zum Handeln) dazu qualifiziren. Denn Moralität und eine ihr untergeordnete Kausalität nach Zwecken ist schlechterdings durch Naturursachen unmöglich, ja des Princip der Moralität ist in Ansehung der Natur schlechthin unbedingt und dadurch das Einzigmögliche, welches in der Ordnung der Zwecke obenan stehen kann, und eben durch sich auch seine Subjekte für Endzwecke der Welt erklärt.

Der Mensch hängt also seinem Dasein und seiner Einrichtung nach nicht allein von einer obersten Ursache ab, sondern sein Dasein selbst ist auch zugleich der Endzweck der schaffenden Ursache. Die Idee von moralischen Wesen ist der oberste Bestimmungsgrund Gottes zur Schöpfung der Welt.

Auf die Frage nun, wozu sind Menschen oder überhaupt vernünftige, unter moralischen Gesetzen existirende Wesen da, ist die Antwort: sie sind weiter nicht zu etwas anderm, sondern um ihrer selbstwillen

 da,

da, sie enthalten den Zweck ihrer Existenz in sich selbst. Was bewog also die oberste Ursache zur Schöpfung? Die Idee von moralischen Wesen, um in ihnen und durch sie das höchste in der Welt mögliche Gut zu realisiren.

Hiermit steht nun der subjektive (jedem endlichen Wesen durch seine sinnliche Natur nothwendige) Zweck der Glückseligkeit unter der Bedingung des objektiven und obersten Zwecks der Schöpfung, der Moralität; so daß der Zustand der Subjekte von der Uebereinstimmung derselben mit dem objektiven Zwecke abhängt und nur als angemessene Folge des persönlichen Werths gedacht werden kann.

Nach diesem ist nun die Kette der einander untergeordneten Zwecke völlig gegründet. Der Mechanismus der Natur in ihren Wirkungen, die Organisation derselben, die Zweckmäßigkeit der Naturzeugungen ihrem Dasein und ihrer Form nach, der letzte Zweck der Natur innerhalb ihren Grenzen, ja der Zweck des Naturganzen lehnt sich zuletzt an einen Endzweck, welcher (außerhalb der Natur existirend) durch weiter nichts als die Idee von ihm bestimmt ist, und dieser Endzweck sind moralische Vernunftwesen, als der (außerhalb der sinnlichen Natur zu denkende, übersinnliche) Vereinigungspunkt aller Zweckbeziehungen.

Nun

Nun sind wir so weit, daß wir unsrer obigen Frage, wegen der Bestimmung des Begriffs vom Urwesen, die gehörige Richtung geben und sie, so weit es in unserm Vermögen ist, beantworten können.

Gott wird nun nicht bloß als Ursache der Welt, sondern, nach Maaßgebung der Zwecke innerhalb der Natur, als eine durch Begriffe von Zwecken wirkende, das ist, als eine verständige Ursache des Daseins und der Einrichtung der Natur und nach Maaßgebung der Zwecke außerhalb der Natur, das ist, der Endzwecke der Welt überhaupt, als eine durch moralische Ideen wirkende Ursache, das ist, als moralischer Schöpfer der Welt gedacht.

Dieses alles nach einer Analogie mit der Kausalität der durch Begriffe von Zwecken (durch Verstand) und durch den Begriff von einem Endzweck (durch einen moralischen Willen) wirkender Wesen.

Indem wir nun Gott als eine absichtlich und endabsichtlich wirkende Ursache der Welt denken, so müssen wir ihm, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, alle diejenigen Eigenschaften beilegen, wodurch die absichtliche und endabsichtliche Einrichtung der Welt allein als möglich gedacht werden kann.

Wir legen also Gott einen Verstand und Willen, eine Macht und Weisheit in dem Grade bei, wozu uns die Naturbetrachtung berechtigt. Je tiefer wir nun in

die Geheimnisse der Natur eindringen, je mehr uns die Zweckmäßigkeit in dem verborgenen Mechanismus derselben einleuchtet, so wohl im Kleinen als Großen, so wohl im Einzelnen als Allgemeinen, desto größer wird von uns der Verstand und Wille, die Weisheit und Macht Gottes gedacht werden müssen; ja wir werden, da unser Progressus in der Kenntniß der Natur ins Unendliche geht, oder wir selbst wenigstens die Schranken unsers Vermögens innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können, wo nicht durch gerechte Schlüsse, so doch durch einen erlaubten Prosyllogismus nach Gründen der Wahrscheinlichkeit Gott als den allmächtigen Urheber und höchstweisen Baumeister der Natur denken können. Denn da unsere Erfahrung hier ein unabsehbares Feld vor sich hat, obgleich die unsrige, welche wir machen, jederzeit bedingt ist, so können wir der Macht und Weisheit, welche zur Hervorbringung und Einrichtung des Naturganzen erfordert wird, wenigstens keine Schranken setzen.

Der unsrer Naturkenntniß angemessene Ausdruck ist also: Gott einen so großen Verstand und Willen beizulegen, als zur Bewirkung der Existenz und Anordnung der Natur erfordert wird. Vermessen würde der Ausdruck sein, wenn wir in ihm nach unsrer Einsicht den Verstand und Willen Gottes entweder als endlich oder als unendlich dogmatisch erweisen wollten. Wir setzen

den

den göttlichen Verstand und Willen in Hinsicht auf die Natur weder als endlich noch als unendlich, welches wir beides nicht können, so bald von Einsicht, Beweis und richtigen Schlüssen die Rede ist.

Denn da wir die Natur nur zu einem kleinen Theile, nicht ganz kennen, da wir in ihre Tiefen nicht so eindringen können, um bestimmt zu wissen, welches die vollständige Bedingung der Möglichkeit ihres Daseins und ihrer Einrichtung sei, wie könnten wir beweisen, daß zur Hervorbringung und Bildung der Natur ein unendlicher Verstand und Wille erfordert werde? Wie aber auch beweisen, daß ein endlicher Verstand und Wille dazu hinreichend sei? Unser Naturbegriff von der Größe des Verstandes und Willens Gottes ist also immer nur relativ, nämlich er gründet sich auf das Maaß unsrer Naturkenntniß.

* * *

Die Eigenschaften, welche sich aus dem bloßen Begriffe des allerrealesten Wesen ergaben, machten die Transscendental-Theologie aus.

Wir wollten diesen an sich noch unfruchtbaren und zur Religion unbrauchbaren Begriff bestimmen. Dazu mußten wir etwas mehr, als den bloßen Begriff von bedingten Realitäten, zum Grunde legen; und dies war die Natur als ein Inbegriff nach Gesetzen verknüpfter Gegenstände.

Wir mußten über die Natur reflectiren, um zu beurtheilen, auf welchen Grund der Möglichkeit wir sie ihrem Dasein und ihrer Form nach zurückführen konnten; und da fanden wir, daß wir uns zu ihrer Möglichkeit außer dem Gesetze der wirkenden Ursachen noch ein Princip der Endursachen denken mußten. Dies nöthigte uns die Ursache der Existenz der Natur, laut den Zwecken, welche wir in ihr entdeckten, als eine absichtliche (durch Verstand und Willen) wirkende Ursache zu denken. Dies ist die Bestimmung des transscendentalen Begriffs von Gott zu einer natürlichen Theologie.

In der transscendentalen Theologie blieb nämlich unausgemacht, wodurch das Urwesen als Ursache der Welt gedacht werden mußte, ob durch blinde Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch einen zum Grunde liegenden verständigen Willen. Die natürliche Zwecklehre setzt dieses dahin außer Zweifel, daß das Urwesen als ein durch Verstand Kausalität habendes Wesen gedacht werden müsse.

Die Data, welche diesem Resultate zum Grunde liegen, sind organische Wesen oder Naturzwecke, deren Ursache nach einer Analogie mit der menschlichen Kausalität bestimmt wird.

Der Urgrund aller Dinge ist also, durch die physische Teleologie bestimmt, ein höchstverständiger, wei-

ser

ser und mächtiger Urheber und Baumeister der Welt. Die Bestimmung des Begriffs vom allerrealesten Wesen durch sich selbst (völlig a priori), gibt, als transscendentale Theologie, transscendentale Eigenschaften Gottes. Eben dieser, durch einen aus der Natur unsrer Seele (als einer verständigen Kausalität) entlehnten und durch Data der Erfahrung (durch organische Wesen als Naturzwecke) in seiner Anwendung begründeten Begriff, bestimmt gibt, als physische Theologie, physische Eigenschaften des Welturhebers. In der transscendentalen Theologie dachten wir uns Gott als das allerrealeste Wesen, folglich als den Urgrund aller Dinge, als ein ursprüngliches, allgenugsames, allmächtiges, ewiges, allgegenwärtiges Wesen. In der natürlichen Theologie denken wir uns Gott als den Urgrund aller Existenz, Ordnung und Einheit in der Natur, folglich als einen absichtlich wirkenden, verständigen Urheber der Welt und ihrer Einrichtung. Die transscendentale Theologie lehrt einen Urgrund der Dinge, bestimmt aber nicht die Kausalität desselben, die physische Theologie lehrt einen verständigen Urheber und bestimmt die Kausalität desselben durch eine Analogie mit verständigen Willen der Menschen.

Jedoch diese Bestimmung des Urwesens zu einem verständigen (durch Begriffe Kausalität habenden) weisen (die besten Mittel zu seinen Absichten wählenden)

mächtigen (vermögend seine Absichten zu realisiren) gütigen (zum Wohlsein der Lebendigen auf mancherlei Weise wirkenden) Urheber und Ordner der Natur genügt noch nicht ganz dem Wesen der Religion.

Denn wir können hieraus theils noch nicht auf eine unendliche Macht und Weisheit schließen, theils bleibt die Zweckbeziehung in der Natur nur immer bedingt, sie eröffnet uns also noch nicht den Zweck der Existenz der Natur überhaupt (denn dieser kann nicht innerhalb der Natur, sondern muß außer ihr liegen) folglich fehlt es dem Begriffe der verständigen Weltursache noch an einem Princip, woraus seine durchgängige und für die Religion taugliche Bestimmtheit abgeleitet werden könnte.

Wir müssen also das Mangelhafte der Vorstellung aus der natürlichen Teleologie, welche den Mechanismus der Natur der Architektonik eines verständigen Welturhebers unterordnet, ergänzen.

Bis hieher führte uns der theoretische Gebrauch der Vernunft; weiterhin muß uns der praktische Vernunftgebrauch leiten.

Die physische Teleologie führte uns auf einen Kunstverstand des Welturhebers, nicht aber auf eigentliche Weisheit, wenn darunter nicht bloß Kenntniß und Wahl der besten Mittel zu gewissen Zwecken sondern die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke als dem gemeinschaftlichen Beziehungs-

punct

punct und Bestimmungsgrund aller (bedingten) Naturzwecke, verbunden mit dem Willen, diesen Endzweck im höchstmöglichen Grade zu realisiren, verstanden wird. Es bleibt in der natürlichen Teleologie noch unbestimmt, mit welchen Eigenschaften, in welchem Grade derselben und in welchem Verhältnisse wir die oberste Ursache zur Natur überhaupt denken müssen. Es bleibt unbestimmt, wodurch der Verstand des Welturhebers die Ursache der Natur und ihrer Form sei. Es könnte nämlich der Verstand des Weltarchitekts vielleicht durch die Nothwendigkeit seiner Natur zur Hervorbringung gewisser Formen bestimmt sein, etwa nach der Analogie mit dem Kunstinstinkte der Thiere.

Hieraus ist klar, daß die natürliche Teleologie uns noch keinen vollständigen Begriff von Gott gibt, wohl aber dazu vorbereitet und, ihn zu suchen, antreibt. Denn eben das Unvollendete und Bedingte treibt die Vernunft, diesen Mangel in ihrer Erkenntniß, durch etwas Vollendetes und Unbedingtes zu ergänzen, folglich hier insbesondere das Vollendete und Unbedingte in der Zweckbeziehung überhaupt zu suchen.

* * *

Obgleich das Princip der Zweckmäßigkeit ein reiner Begriff a priori und zwar der Urtheilskraft ist, welchen sie ihren Beurtheilungen der Natur zum Grunde legt, so würde der Begriff doch nie zum Bewußtseyn ge-

kommen sein und seine Anwendung gefunden haben, wenn uns nicht die Natur einige Zeugungen als Data vorlegte, welche nach dem bloßen Mechanismus nicht begriffen werden können, folglich ein anderes Princip für die Beurtheilung nothwendig machen.

Die Data dazu aber waren doch noch innerhalb der Natur enthalten, es waren Naturzwecke, welche in organischen Wesen dargelegt wurden.

Ein Endzweck aber ist etwas, was die Natur gar nicht enthalten und darlegen kann, weil alle Zwecke in ihr zufällig und empirisch bedingt sind. Jener wird also allein durch die reine Vernunft an die Hand gegeben werden können. Dennoch aber muß auch hier etwas als Thatsache zum Grunde gelegt werden, worauf die Vernunft ihre Idee von einem absoluten Zweck anwenden und darlegen kann.

Wir bemerken nun zuerst, daß die ganze Welt in den Augen unsrer Vernunft keinen Werth habe, wenn nicht ein Endzweck da ist, worauf alles in Beziehung gedacht und in welchem alles einen gemeinschaftlichen Punkt der Werthschätzung erhalten kann.

Die bloße Betrachtung der Welt kann diese Lücke nicht füllen, es muß etwas sein, was als Gegenstand der Betrachtung einen unvergleichlichen Werth

hat.

hat. Die Naturdinge ohne Endzweck würden selbst vor der Betrachtung keinen Werth haben, ja diese würde aus Mißvergnügen über das Planlose und Unvollendete ihr Auge zuletzt wegwenden.

Selbst das Wohlsein in seinem körperlichen und geistigen Genuße, wenn es auch zu einem sehr hohen Grade gediehe, würde doch in den Augen des Menschen keinen Werth haben, weil er sich dabei nur leidend verhielte; denn es bleibt ihm, als einem selbstthätigen Wesen, auch beim größten Wohlsein noch immer die Frage übrig: wodurch gebe ich mir selbst einen Werth? Welcher Zweck ist außer dem Wohlsein noch mit meiner Existenz verknüpft, wodurch ich selbst als Endzweck und die Welt als ein absolutes Ganze nach teleologischen Principien betrachtet werden kann.

Die gesammte Kultur, welche der Mensch seinen Anlagen und Talenten gibt, um seinen Verstand aufzuklären, seine Urtheilskraft zu schärfen, seinen Geschmack und seine Sitten zu verfeinern; die gesammte Erkenntniß, welche er sich im theoretischen Gebrauch seiner Vernunft durch Betrachtung und Erforschung der Dinge verschafft, selbst der volleste feinste Genuß der Erdengüter — läßt doch noch eine große Lücke vor der Vernunft, wenn sie den Werth des Menschen an sich, das ist, nach dem, was er will

und thut, erwägt. Ja, ist der Mensch bei allen jenen Besitzthümern ein böser Mensch, so erklärt ihn die Vernunft geradezu für einen Nichtswürdigen, das ist, für einen Menschen theils ohne allen Werth an sich, theils dessen, was er hat und genießt, ganz unwerth.

Man sieht leicht, daß diese Schätzung der Vernunft von ihr nicht als einer theoretischen, sondern praktischen Vernunft kommt. Sie fordert als praktische Vernunft noch Einstimmung des Willens mit ihrer Gesetzgebung. Diese Einstimmung erklärt sie für eine allgemeine und nothwendige Bedingung der Würdigkeit aller andern Dinge, sie charakterisirt sie daher als etwas das absoluten Werth hat; folglich als etwas, das für die Bestrebung des Menschen Endzweck sein soll.

Hiermit steht nun ein Endzweck da, wie ihn die Vernunft allein aufstellen kann; ein alle Zweckbeziehungen in sich koncentrirender Zweck. Mit ihm ist zugleich die Idee gegeben, welche den höchsten Verstand bestimmen konnte, Weltwesen hervorzubringen und zwar solche, die als Subjekte dieses Endzwecks existirten, deren Existenz also Zweck an sich wäre. Da nun die Menschen Subjekte eines solchen Zwecks sind, so sind sie Endzwecke der Schöpfung, aber, wie leicht zu erachten ist, nicht als Naturwesen, sondern als Vernunftwesen unter moralischen Gesetzen.

Das

Das Datum, welches dieser Reflexion zum Grunde liegt, ist nun kein sinnliches, sondern ein übersinnliches, nämlich das Sittengesetz der Vernunft, welches sich dem Bewußtsein in der Eigenschaft eines unbedingten und übersinnlichen Gesetzes ankündigt; dadurch ein Vermögen des Menschen anzeigt, etwas zu begehren, ohne durch die Natur (in ihren sinnlichen Antrieben) bestimmt zu werden; folglich ihn in dieser Hinsicht nicht als Naturglied sondern als Noumenon, als ein in der Freiheit seines Willens handelndes Wesen darstellt.

Als ein solches Wesen nun ist der Mensch Endzweck der Schöpfung und indem er als ein solches handelt, hat er einen absoluten Werth, auf welchen der Werth des Daseins der Natur und ihrer Einrichtung bezogen werden kann und soll.

* * *

Oben hatten wir zwei Stücke, welche uns nöthigten, die Zeugungen der Natur unter einem noch anderm Princip, als dem des Mechanismus zu denken, nämlich die Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens und die unsrer Reflexion gegebenen organischen Naturprodukte. Jenes gab den Begriff (der Zweckmäßigkeit) und diese die objektive Realität (Befugniß der Anwendung) desselben. Dadurch sahen wir uns genöthigt und berechtigt, die Natur als zweckmäßiges Ganze zu betrachten.

Dies

Dies war jedoch nur eine Annahme, zum Behuf des theoretischen Gebrauchs der Vernunft. Hier zeigt sich nun aber noch mehr, nämlich ein Gesetz der praktischen Vernunft, welches Pflicht gründet und auf Handlungen dringet; welches uns also nicht bloß auf unser Vermögen und den Vorzug freier Wesen hinweist, sondern auch gebietet, diesem Charakter gemäß zu denken und zu handeln.

Daß wir nun in der Qualität freier, unter sittlichen Gesetzen existirender, Wesen, Endzweck der Schöpfung sind, ist nicht bloß ein theoretischer Satz zum Behuf der Spekulation, sondern ein praktischer Satz, zum Behuf der Gründung unsers persönlichen Werths. Wir sollen so handeln, daß die Natur nur als Mittel zum Zweck der Freiheit betrachtet und gebraucht werde.

Hiermit bekommt die Idee eines absoluten Zwecks der Welt praktische Realität.

Eben dieses leitet uns nun auch aus der natürlichen Teleologie zu einer moralischen über, und dient uns zum Princip einer durchgängigen und vollendeten Bestimmung des Begriffs von Gott.

Es giebt, laut der Anweisung des moralischen Gesetzes, außer dem Reiche der Natur noch ein Reich der Sitten, ein Reich übersinnlicher, sich selbst gesetzlicher und freier Wesen als Endzwecke der Welt. Das Urwesen der Dinge muß nach diesem auch als oberster

Grund

Grund des Reichs der Zwecke gedacht und diesem zufolge seine Natur und Eigenschaften von uns bestimmt werden.

Er ist nun nicht bloß Urgrund aller Realitäten, nicht bloß gesetzgebende Intelligenz für die Natur, sondern auch Urheber der Existenz und gesetzgebendes Oberhaupt der Vernunftwesen unter moralischen Gesetzen. So gehen wir von der transscendentalen Theologie durch die natürliche zur moralischen.

Die Eigenschaften, welche aus dem Begriffe Gottes als des Principiums der sittlichen Ordnung und Vollkommenheit abfließen, sind nun die moralischen. Diese vereinigen sich sämtlich in dem Begriffe einer ursprünglichen Moralität (prototypon rationis ethicum), wodurch wir Gott als den ursprünglich Heiligen, Weisen und Seeligen denken. Heiligkeit ist die Angemessenheit des göttlichen Willens zum Moralgesetze, Weisheit die Kenntniß des moralischen Zwecks, verbunden mit dem Willen, ihn zum höchsten in der Welt möglichen Grade zu bewirken. Seeligkeit die aus der Angemessenheit des Willens zum Moralgesetze und der Bewirkung des moralischen Zwecks fließende Selbstzufriedenheit. — Die Weisheit Gottes in Beziehung auf endliche Vernunftwesen vereinigt in sich Güte und Gerechtigkeit, als die beiden Bedingungen und Bestimmungsgründe des Willens Gottes in der Erhaltung und Regierung der

Welt.

Welt. Durch die Angemessenheit seines Willens zum Moralgesetze ist also Gott in Beziehung auf die Welt heiliger Schöpfer und Gesetzgeber, gütiger Erhalter und Regierer, und gerechter Richter.

Durch diesen moralischen Begriff wird der physische völlig bestimmt, denn er erfordert nicht bloß einen sehr verständigen und mächtigen, sondern einen allwissenden, allmächtigen Urheber der Welt; damit ihm nichts verborgen sei weder im Reiche der Natur noch im Reiche der Freiheit (in der Schätzung der Gesinnung) und damit er die ganze Natur dem moralischen Zwecke angemessen machen könne.

Wenn man nun den Gang aus der transscendentalen Theologie, durch die physische, zur moralischen genommen hat, so kann man auch den Rückweg nehmen, die moralische oben an setzen und fragen: wodurch es Gott möglich sei, den moralischen Endzweck zu bewirken. Und da ergibt sich denn ebenfalls, daß er, um den Zweck der Sittlichkeit bewirken zu können, ein höchst verständiges und mächtiges Wesen sein müsse; daß er das Urwesen, höchstes Wesen, Wesen aller Wesen, allgenugsam, ewig, allgegenwärtig, unveränderlich und so weiter, sein müsse. Die Unentbehrlichkeit der physischen und transscendentalen Eigenschaften Gottes erhellet aus der Bedingung, wodurch Gott allein den moralischen Endzweck bewirken kann; sie wird durch ein praktisches Gesetz erheischt;

heischt; ist also in dieser Hinsicht nicht mehr Hypothese sondern Postulat der Vernunft.

Daß nun, indem wir uns Gott als die schaffende und erhaltende Weisheit denken, dieser Gedanke, welcher durch das moralische Gesetz gewirkt und praktisch konstitutiv ist; auch das Gemüth afficiren und eine Stimmung desselben hervorbringen werde, welche das Wesentliche der Religiösität ausmacht, läßt sich schon von selbst erwarten. Wirklich sind Anbetung gegen ein Wesen von einem unendlichen moralischen Werthe; Dankbarkeit gegen einen solchen Schöpfer und Erhalter; Gehorsam gegen einen solchen Gesetzgeber und Oberherrn; Demüthigung und Unterwerfung unter die verdiente Züchtigung oder weislich verhängte Schicksale — freie (aus einem moralischen Grunde emporsteigende) Affectionen des Gemüths; welche aber freilich auch dann erst Platz in dem Menschen nehmen, wenn unter der Leitung moralischer Ideen (deren jeder Mensch fähig ist) die Furcht vor Gott in Liebe zu ihm und der Frohndienst in thätigen Gehorsam gegen seinen heiligen Willen übergeht.

Ueberschlag des Vorigen.

Machen wir nun einen Ueberschlag, um zu sehen, was wir durch die vorhergehenden Untersuchungen gewon-

nen haben, so finden wir, daß wir so viel, als zur praktischen Bestimmung des Menschen und Gründung einer seligmachenden Religion erforderlich ist, vollkommen erreicht haben.

Um aber diese Ausbeute nicht höher anzuschlagen, als es der Fassungskraft unsers Geistes angemessen ist, müssen wir noch einen Rückblick auf dasjenige thun, was wir im Anfange wegen der uns möglichen Erkenntniß erinnerten.

Wir bemerkten oben, daß unsere Bestimmung des Begriffs vom Urwesen auf einer Analogie mit der menschlichen Kausalität beruhe, daß die Erkenntniß, welche hierauf gegründet werde, keine andere als eine symbolische sein könne; das ist, daß das Verhältniß der menschlichen Kausalität zu ihren Wirkungen (Kunstwerken, Handlungen als Erscheinungen u. s. w.) ein Symbol des Verhältnisses der göttlichen Kausalität zur Schöpfung, Einrichtung und Regierung der Welt sei.

Diese Analogie lieferte keine directe Anschauung oder Versinnlichung des Begriffs von Gott, keine Demonstration, (wie etwa Beispiele für empirische und Schemate für reine Verstandesbegriffe thun,) wohl aber eine indirecte Versinnlichung durch Anwendung einer und derselben Regel der Beurtheilung, die von sinnlichen Gegenständen gilt und das Verhältniß derselben zu einander

be-

bestimmt (exponirt) und auf übersinnliche Gegenstände und deren Verhältniß zu einander übergetragen wird.

Nun möchte man fragen: wozu diese Behutsamkeit, welche sich über den Charakterismus erhebet, den Schematismus vermeidet und sich allein an den Symbolismus hält? (Der Charakterismus würde uns zu nichts helfen, denn er ist eine bloße Bezeichnung der Begriffe, gibt bloß begleitende sinnliche Zeichen, nicht um die Begriffe darzustellen, sondern bloß um ein Mittel zu haben, jene Begriffe wieder hervorzubringen. Dies leisten die Zeichen vermittelst der Einbildungskraft nach dem Gesetze der Association. Sie erfüllen daher eine bloß subjektive Absicht, dienen durch Reproduction der Einbildungskraft zur Recognition der Begriffe. Sie sind bloße willkürliche Ausdrücke für Begriffe, z. B. Worte: algebraische, mimische Zeichen. Sie enthalten also nichts zur Anschauung gehöriges. — Der Schematismus hingegen wie auch der Symbolismus versinnlichen wirklich; jener directe durch Unterlegung der einem reinen Begriffe entsprechenden reinen Anschauung als Mittel seiner Anwendung auf empirische Gegenstände; dieser indirecte durch Darstellung eines Verhältnisses, welches bei sinnlichen Gegenständen a: b erkannt wird und auf nichtsinnliche Gegenstände x: z übergetragen wird.)

Dies scheint sehr fein und übertrieben zugespitzt zu sein. Es bedarf also einer Erklärung, warum es nur so und nicht anders vorgestellt wird.

Diese Behutsamkeit ist nämlich nöthig, damit wir, indem wir die Oeden des Deismus verlassen, nicht in die Labyrinthe des Mysticismus gerathen, und theosophisch träumen, wo wir vernünftig denken sollen.

* * *

Wir legen zur nähern Bestimmung des transscendentalen Begriffs von Gott ein Kausalverhältniß zum Grunde, wozu wir das Beispiel aus unsrer Natur hernehmen. Die Wirkungen Gottes durch unsre Urtheilskraft erwogen veranlassen uns, ihn in einem ähnlichem Verhältnisse zur Welt zu denken; wir stellen uns vor, daß Gott gleichfalls durch ein Analogon eines verständigen Willens Ursache der Welt und ihrer Form sei.

Was hindert uns nun, daß wir nicht einen Verstand und Willen, wie der unsrige ist, directe auf Gott übertragen? — Offenbar nichts anderes, als einmal dieses, daß wir die göttliche Kausalität an sich schon kennen mußten, um so etwas gradezu zu behaupten. Wir kennen sie aber nicht, und eben darum müssen wir diesen Umweg nehmen. Zum andern aber stehen uns die Schranken unsers Verstandes und Willens selbst im Wege, welche es uns nicht erlauben, einen solchen (unvollkommnen und an gewisse, bei Gott nicht zulässige, Bedingungen gebundenen) Verstand und Willen dem Urwesen zuzuschreiben.

Wir wollen dieses Theilweise erörtern.

Erstlich. Wir können es nicht beweisen oder auch nur gründlich annehmen, daß unsere Anschauungsart die einzigmögliche sei; sondern es kann noch andere Arten der Anschauung geben, die wir nicht kennen; ja es kann eine gar nicht sinnliche, wie die unsrige, eine übersinnliche geben, vor welcher die Dinge nicht Erscheinungen, wie vor der unsrigen, sondern Dinge an sich sind; wie wohl wir uns von dergleichen Anschauungsart gar keinen Begriff machen können.

So viel ist indessen klar, daß die göttliche Anschauung nicht die unsrige oder eine ihr ähnliche ist; denn die Schranken unsrer Anschauung fallen bei der göttlichen weg und er schaut gewiß die Dinge an, wie sie sind, wir mögen dieses nun begreiffen oder nicht.

Aus dem nun, daß wir nur eine sinnliche Anschauung haben, ist auch klar, warum wir unsern Begriff von Gott nicht demonstriren können; denn zu dieser Demonstration würde eine nichtsinnliche Anschauung erfordert werden.

Zweitens können wir nicht beweisen oder auch nur annehmen, daß unser Verstand der einzigmögliche sei. Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe; Begriffe sind allgemeine Vorstellungen; welche mehr Vorstellungen (als das Besondere) unter sich, begreif-

 fen.

sen. Aus dem Begriffe selbst ergibt sich nicht, welcherlei und wie viel das Besondere sei, welches unter ihm enthalten ist. Es gehört bei uns Urtheilskraft dazu, welche das Besondere unter das allgemeine (den Begriff) subsumirt. Ferner: das Besondere muß dem Verstande gegeben werden, wenn es unter seinen Begriff gebracht werden soll. Daher ist das Besondere auch für den Verstand zufällig; es folgt nicht aus seinen allgemeinen Vorstellungen.

Unser Verstand geht also vom Allgemeinen zum Besondern und so zum Einzelnen; aber nur durch Hülfe der Urtheilskraft und der Anschauung; welche zwei von ihm verschiedene Vermögen sind. Die Anschauung gibt das Besondere und Einzelne, die Urtheilskraft subsumirt es unter einen Begriff und der Verstand denkt es nun in demselben.

Nun kann es aber auch einen Verstand geben, welcher dieses Umweges nicht bedarf, sondern ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ist; das ist, ein anschauender Verstand, in welchem das Besondere mit dem Allgemeinen zugleich erkannt wird; folglich das Besondere schon durch das Allgemeine bestimmt ist und Dieses von Jenem abgeleitet werden kann.

Wir haben zwar einen problematischen aber keinen bestimmten Begriff von einem solchen anschauenden Verstande

stande (intellectus intuitivus); aber so viel ist gewiß, daß der göttliche Verstand nicht der unsrige oder ein ihm ähnlicher sein kann; denn die Schranken und Bedingungen, an welche unser Verstand in seinem Gebrauche gebunden ist, finden bei dem göttlichen nicht Statt. Anschauung und Begriff muß bei ihm in eins fallen und die zufällige Zusammenstimmung des Besondern mit dem allgemeinen muß bei ihm als nothwendig vorgestellt werden.

Ja, da unser Verstand überhaupt ein Vermögen der Einheit (des ihm anderswoher gegebenen Mannigfaltigen) ist, und die Kategorien wiederum besondere in dem Verstande ursprünglich bestimmte Arten der Einheit sind, so geben diese zwar für uns die einzigmöglichen Titel für die Verstandeseinheit an, allein wir können nicht wissen, ob nicht für einen andern Verstand auch selbst noch andere Arten der Einheit Statt finden. So haben wir auch noch einen problematischen Begriff für Verstandesarten, unter welchen eine specifische Verschiedenheit Statt finden, ob sie gleich zu einer Gattung gehören würden. Aber bei dem göttlichen Verstande findet auch unser Gattungsbegriff (vom Verstande) nicht einmal Statt. Denn unser Verstand und überhaupt alle Verstandesarten, welchen, wie dem unsrigen das Gattungsprädikat zukommt, daß sie Vermögen der Einheit (des ihm anderswoher gegebenen Mannigfaltigen)

sind; (die ursprünglich bestimmte Formen dieser Einheit (Kategorien) mögen nun sein, welche sie wollen) haben das Eigenthümliche, das sie vom analytisch allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (in der empirischen Anschauung gegebenen) gehen; und müssen die Subsumtion des Besondern unter das allgemeine erst von der Urtheilskraft erwarten. Dies hat, wie wir schon bemerkt haben, die Folge, daß bei unserm Verstande die Verbindung des Besondern mit dem Allgemeinen zufällig ist. Das Besondere kann aus dem Allgemeinen nicht abgeleitet werden.

Es kann aber auch einen Verstand geben, welcher vom Synthetischallgemeinen (der Anschauung des Ganzen) zum Besondern, das ist, von dem Ganzen zu den Theilen geht. Bei diesem Verstande ist alsdenn die Verbindung des Besondern mit den Allgemeinen nicht zufällig, sondern nothwendig. Sie folgt aus dem Synthetischallgemeinen, welches das Besondere nicht in sich (nicht unter sich) enthält.

Dieser urbildliche Verstand (intellectus archetipus im Gegensatz des diskursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes, intellectus ectypus) stellt die Möglichkeit der Theile als vom Ganzen abhängend vor und die bloße Vorstellung des Ganzen enthält den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile.

Das

Das Ganze ist aber alsdenn Wirkung und die Vorstellung davon ist die Ursache derselben, das ist, das Ganze ist Zweck. Folglich würde bei den Producten eines solchen urbildlichen Verstandes die Zeugung nach mechanischen Gesetzen und Endursachen in Eins fallen. Das was wir uns nur nach zwei verschiedenen Principien (der wirkenden und End-Ursachen) als möglich denken, würde bei jenem Verstande durch ein einiges (jene beiden Principien verbindendes) Principium als möglich vorgestellt sein.

Nicht so ist es mit unserm Verstande. Er geht von den allgemeingedachten Gründen zu den verschiedenen Formen, welche unter jene subsumirt werden können, von den Theilen zu dem Ganzen. Er kann sich daher die Natur als ein reales Ganze nur durch die Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte, als Theile, vorstellen. Daher ist die Zusammenstimmung des Besondern in der Natur zu den allgemeingedachten Gründen etwas Zufälliges für uns und wir müssen außer dem Mechanismus der Natur noch ein Principium der Endursachen herbeirufen, um diese Zufälligkeit gesetzlich zu denken.

Die Beinöthigkeit dieser verschiedenen Principien ist also nur eine Folge der Einrichtung unsers Verstandes, welcher durch Begriffe denkt, und der Bilder bedürftig ist. Hingegen bei einem urbildlichen, vom Ana-

lytischallgemeinen nicht anhebenden, der Bilder nicht Bedürftigen, sondern selbstanschauenden, vom Synthetischallgemeinen ausgehenden Verstande fällt auch die Zufälligkeit des Besondern in seiner Zusammenstimmung zum Allgemeinen weg und zwei verschiedene Principien (der mechanischen und endabsichtlichen Wirkungen) vereinigen sich in einem Einigen; und diesen obersten Grund der Einheit der mechanischem und teleologischen Zeugungen müssen wir in einem ursprünglichen Verstande, als der Weltursache, denken.

Aber eben dieser ursprüngliche Verstand ist denn auch nicht bloß dem Grade sondern der Qualität nach von dem Unsrigen verschieden, denn kein menschlicher und überhaupt kein endlicher in der Qualität dem Unsrigen ähnlicher Verstand kann sich je Naturzeugung eines organischen Wesens aus bloß mechanischen Ursachen begreiflich machen, sondern bedarf dazu immer noch eines andern Principiums, nämlich des der Endursachen.

Drittens Unser Wille ist allemal pathologisch afficirt und hat Bedürfnisse, das ist, es fließen sinnliche Motive auf ihn ein und seine Zufriedenheit ist von Objekten außer ihm abhängig. Der göttliche Wille darf diesen Schranken nicht unterworfen, sondern er muß rein und heilig (keiner der moralischen Gesetzgebung widerstreitenden Maximen fähig,) von aller sinnlichen Affection, und in Hinsicht auf seine Zufriedenheit von der

Existenz

Existenz aller Objekte unabhängig, allein durch die Idee der Heiligkeit bestimmt, gedacht werden.

Aber dieser Wille ist denn auch ebenfalls nicht allein dem Grade, sondern auch der Qualität nach von dem Unsrigen verschieden. Denn jeder menschliche und endliche Wille überhaupt bleibt noch immer pathologisch afficirt und Zufriedenheit hängt, neben der innern aus dem Bewustsein der Tugend fließenden (Selbstzufriedenheit,) auch noch immer von dem Dasein der Dinge außer ihm ab. Bei der innigsten Zufriedenheit mit sich selbst haben die äußern Dinge doch immer ihren Einfluß und afficiren den Zustand des endlichen Wesens.

So dienen uns die Einschränkungen und Bedingungen unsrer Anschauung, unsres Verstandes und unsers Willens zur Anleitung, daß wir diese nicht allein nicht ihrem Grade nach, sondern auch nicht ihrer Qualität nach auf Gott übertragen können. Wir werden dadurch veranlaßt uns einen problematischen Begriff von einer völligen Spontaneität der Anschauung (unbedingt selbstthätigen, von sinnlichen Eindrücken unabhängigen Anschauung); von einem urbildlichen Verstande, und einem ursprünglich heiligen Willen zu machen.

Mögen wir uns nun das, wovon wir bloß problematische Begriffe denken, auch auf keine Weise begreiflich machen können, so werden wir doch durch Dargegen-

haltung

haltung der Einrichtung unsrer Anschauung, unsrers Verstandes und unsers Willens darauf geführt und es ist genug, daß in jenen problematischen Ideen nichts Widersprechendes ist.

Weiter können und dürfen wir die Sache auch nicht treiben, wenn wir uns nicht ins Ueberschwengliche verliehren und mit vergeblicher Vermessenheit die Grenzen unsers Vernunftgebrauchs überschreiten wollen.

Wir bedürfen auch eigentlich nichts mehr, da diese theoretischschwachen Blicke in das Heiligthum der Gottheit durch die Evidenz des Sittengesetzes so viel Vestigkeit bekommen, daß der Gründung eines reinen Religionsglaubens nun nichts mehr im Wege steht.

Und nun wird man die Wichtigkeit ja Unentbehrlichkeit jener Instanz einsehen, welche alle unsre Erkenntniß des höchsten Wesens auf eine bloße Analogie einschränkt, und die Kausalität des Menschen in seinen Verstandeswirkungen als ein bloßes Symbol der göttlichen Kausalität in Beziehung auf ihre Welteinrichtung betrachtet wissen will.

Ich habe dieses hier um so umständlicher auseinander gesetzt, da ich sehe, daß mehrere sonst scharfsinnige Religionslehrer sich diese Angemessenheit des Urtheils zu unserm Verstandesvermögen nicht wollen gefallen lassen, sondern noch immer fortfahren, eine Erkenntniß Gottes

an

an sich durchsetzen und behaupten zu wollen. Ein Unternehmen, welches nie gelingen kann, da es bei ihm auf Kenntnisse angelegt ist, welche nicht allein die uns mögliche Erkenntniß dem Grade nach weit übersteigt; (denn wäre dies bloß, so könnte man vielleicht hoffen, sich durch fortschreitende Kultur zu einer solchen Höhe emporzuschwingen) sondern auch der Qualität nach von ihr gänzlich verschieden ist. Wir haben gar keine Anschauung und gar keinen Verstand, um die Dinge, wie sie sind, (ohne alle Schranken und Bedingungen des Anschauens und Denkens) zu erkennen. Eben so wenig können wir unsre Eigenschaften, selbst in ihrem höchsten Grade gedacht, auf Gott übertragen, da sie auch selbst in diesem höchsten Grade noch Bedingungen unterworfen

M. s. meine Kritik der Religion — Berlin 1790. S. 115 f. und 281 f. wo ich den Symbolismus in Hinsicht auf die Religionslehre zu erweisen suche; und vergleiche unter andern des H. Prof. Stäudlins Ideen zu einer Kritik der Religion, Göttingen 1791.

bleiben, die auf Gott nicht passen. Heben wir aber diese Bedingungen auf, so bekommen wir Eigenschaften (Anschauung, Verstand, Willen) die nun nicht mehr dem Grade sondern der Qualität nach von den Unsrigen verschieden sind, und von welchen wir zwar einen problematischen Begriff aber keine Erkenntniß mehr haben. Wollten wir dennoch über diese problematischen Vermögen

Gottes

Gottes klügeln, um durch sie eine Erkenntniß zu Stande zu bringen, so würden wir die Materialien dazu, da unser Verstand und unsere Anschauung uns nun weiterhin ihren Dienst versagen, aus unsrer schöpferischen Phantasie hernehmen müssen; und so würden wir, indem wir auf richtige Vernunftkenntniß ausgingen, zuletzt mit phantasirenden Blicken in eine mystische Theosophie endigen.

Es ist also weislicher gethan, wenn wir, wozu uns Vernunft und Schrift anräthig sind, uns auf der Grenze halten, vor welcher wir nicht zurück bleiben und über welche wir nicht hinaus können. Auf dieser Grenze ist es uns erlaubt, das Kausalverhältniß des Urwesen zur Welt durch eine Analogie mit menschlicher Vernunftkausalität zu denken.

Bleiben wir vor dieser Grenze zurück, so genügt der Begriff des Urwesens weder in theoretischer noch in praktischer Absicht. Denn die Zweckmäßigkeit des Naturreichs und die Beziehung derselben auf einen Endzweck sind von dem Begriffe einer bloßen Ursache nicht abzuleiten. Gehen wir über dieselbe hinaus, so schweben wir in einem bodenlosen Raum, wo die Phantasie wohl schwärmen aber die Vernunft nichts erkennen kann. Bleiben wir aber auf der Grenze, so haben wir einen Grenzbegriff, welcher auf beides in Beziehung steht, auf das Diſſeitige, wo wir etwas erkennen

nen können und auf das Jenseitige, wovon wir bloß einen problematischen Begriff haben.

Nun halten wir den problematischen Begriff an das, was wir erkennen können (an die Welt, so weit sie ihrem Dasein und ihrer Einrichtung nach von uns erkannt wird). Hieraus als Wirkungen des (außerhalb der Welt gedachten) Urwesens reflektiren wir und forschen nach den Principien der Möglichkeit desselben. Aus dem Begriffe des Urwesens selbst können wir weiterhin nicht ableiten, denn dieses ist uns seinen innern Bestimmungen nach unbekannt. Wir wenden uns also zu dem, was uns noch einzig und allein offen bleibt, zu den Bedingungen unseres Erkenntnißvermögens, um zu sehen, ob nicht in diesem gewisse Principien sind, nach welchen wir uns jene Wirkungen als möglich denken könnten.

Da finden wir nun, daß die Welt und zunächst das Naturreich gewisse Zeugungen darstellt, welche einerseits als Naturwirkungen und andernseits auch zugleich als Zwecke betrachtet werden können. Hierdurch haben sie etwas ähnliches mit den Wirkungen des Menschen, welche er durch Verstand hervorbringt. Wohlan! dies ist genug, um zu sagen: Das Urwesen mag an sich sein, was es will, so viel ist evident, daß es sich zu den Naturzwecken verhalten müsse, wie unser Verstand zu seinen Kunstprodukten.

Frägt mich nun Jemand: Wie mag wohl Gott nach seinen innern Bestimmungen die Naturzwecke bewirken? so antworte ich ihm: das weiß ich nicht; aber das weiß ich; daß sein Verhältniß zu den Naturzwecken identisch ist mit dem Verhältnisse des Menschen zu seinen Kunstzeugungen.

Aber so bin ich ja wohl berechtigt, Gott einen Verstand beizulegen, wie der meinige ist? Nein! denn die Identität des Verhältnisses ist noch nicht Identität der sich verhaltenden Wesen. Es kann in Gott ein ganz anderes Principium der Möglichkeit der Naturzwecke Statt finden, als in uns, wenn wir sie bewirkten. — Aber ein anderes Principium würde ja wohl ein anderes Verhältniß geben? Nein; so lange die Folge von diesem (an sich unerforschlichen) Grunde diese Natur mit diesen Zeugungen ist, bleibt das Verhältniß immer dasselbe. Denn ich werde immer sagen können, daß sich Gott zur Welteinrichtung verhalte, wie mein Verstand zu seinen Kunstwerken; gesetzt, daß in Gott etwas ganz anderes, als was mein Verstand ist, Ursache davon wäre.

Aber könnte ich nicht analogisch (vermittelst der Identität des Verhältnisses) auf die Identität der verhaltenden Wesen schließen? Auch nicht! weil es diesem Schlusse an einem Fundamente fehlt. Es müßte uns die Wirkungsart Gottes gegeben sein, um zu sehen,

ob diese mit der Wirkungsart der Menschen einerlei wäre. Wäre dieses, so würde Gott, in Hinsicht auf seine Wirkungsart, mit den Menschen zu einerlei Gattung gehören. Nun würde der Schluß so lauten. Die Wirkungsart der Menschen ist eine Wirkung durch Verstand; nun ist die Wirkungsart Gottes mit der der Menschen einerlei, folglich wirkt er durch Verstand.

Aber der Mittelsatz ist eben streitig; denn wir kennen die Wirkungsart Gottes nicht, sondern bloß seine Wirkungen; und ob diesen dasselbe Principium zum Grunde liege, wie bei den Menschen, dies ist eben die Frage. Da wir nun dieses nicht ausmachen können, so bleiben wir bei dem, was für uns klar ist, daß nämlich dieselbe Regel der Reflexion bei den Wirkungen Gottes Statt findet, wie bei den menschlichen Kunstwerken; daß also der Bestimmungsgrund in der göttlichen Kausalität ein Analogon des menschlichen Verstandes und das Kausalverhältniß des Menschen zu seinen Wirkungen ein Symbol des göttlichen Verhältnisses sei, das ist, ein Beispiel, dem wir das Verhältniß Gottes zur Welt ähnlich denken und uns dieses dadurch versinnlichen können.

Man vermißt durch diese behutsame und bescheidene Ermäßigung nichts in der Vorstellung der Verhältnisse Gottes zur Welt, und die theoretischen, wie auch praktischen Folgerungen aus diesem Begriffe haben für

uns dieselbe Evidenz und Gültigkeit, als wenn sie aus einer Erkenntniß des göttlichen Wesens an sich geflossen wären. Denn wir müssen uns, nach der Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens und nach Maaßgebung der Einrichtung der Natur, das Urwesen so denken, als wenn es durch einen verständigen Willen Ursache der Welt und ihrer Form ist: Wir müssen uns nach Maaßgebung des moralischen Zwecks, welchen ein apodiktisches Gesetz in uns aufstellt, Gott als den moralischen Urheber und Gesetzgeber der Welt denken. Die theoretischen Folgerungen hieraus haben nun eine gleiche Nothwendigkeit. Z. B. daß wir vermöge dieses Verhältnisses Gottes zur Natur, alles in der Natur für zweckmäßig halten, sowohl im Kleinen als im Großen, so wohl in den Theilen als im Ganzen daß also die ganze Natur ein durchgängig teleologisches System sei, von der Natur des Sonnenstäubchens an bis zur Natur der größten (endlichen) Intelligenz. Daß diese ganze Natur durch und durch zum Endzwecke der Welt harmonire und s. w. Die praktischen Folgerungen aus diesem Verhältnißbegriffe sind gleichfalls von derselben Gültigkeit, als wenn sie aus objektiver Einsicht abgeführt würden. Denn wir müssen uns, indem wir uns Gott als den moralischen Urheber und Gesetzgeber der Welt denken, hiermit zugleich vorstellen, daß das Pflichtgesetz sein Wille und dieser Wille sein Gebot an uns sei, daß seine Pflicht thun, ihm gehorchen sei und wiedernm ihm durch

nichts

nichts mehr gehorcht werden könne, als wenn man seine Pflicht thue; daß ihm Anbetung zukomme als dem Moralischvollkommenen (Heiligen), Unterwerfung, Vertrauen und s. w. als dem Alleinweisen. —

Wenn nun durch diese analogische Vorstellungsart weder für den theoretischen noch praktischen Vernunftgebrauch etwas vermißt wird; wenn die Unmöglichkeit erhellet, in diesem Felde der Untersuchung weiter zu gehen und jeder Versuch nur der Gefahr ausgesetzt ist, in praktische oder theoretische Schwärmerei auszuarten, so ist es der Funktion eines gründlichen Religionslehrers zwar angemessen, sich bis zu dieser Höhe der Theorie herauf zu arbeiten, aber auch von ihr aus nun seine Aufmerksamkeit auf praktischen Anbau zur freien Pflichtbeobachtung und Gottesverehrung zu lenken.

Daß diese Erörterungen der analogischen Vorstellungsart nicht für den populären Vortrag gehören und es auf eitle Pedanterei hinauslaufen würde, wenn man die schulgerechte Sprache in die gemeinschaftlichen Belehrungen des Volks verweben wollte, darf ich nicht erst erinnern. Der gemeine Mann würde den Sinn nicht fassen und dadurch, daß man ihm von einer, uns bloß möglichen, symbolischen Erkenntniß und analogischen Vorstellungsart vorsagte, nur verwirrt werden, ob es gleich eben so sehr Pflicht als leicht ist, dem groben Anthropomorphismus in seinen Reden an das Volk entge-

 gen

gen zu arbeiten. Denn selbst der gemeine Verstand bescheidet sich gern, daß er, indem er sich Gott als den Allweisen, Allwissenden und Allmächtigen denkt, dadurch die uns verborgene Natur des Unendlichen noch nicht ergründet und ermessen habe.

Fünftes Kapitel.

Ueber den aus den vorhergehenden Betrachtungen angewiesenen Beweisgrund des Daseins Gottes.

Bisher haben wir uns damit beschäftigt, den Begriff von Gott, seinem Ursprunge und seiner Bestimmbarkeit nach, zu betrachten, und gefunden, daß die Vernunft uns zuerst in ihrem transscendentalen Geschäfte einen transscendentalen Begriff und dadurch ein transscendentales Ideal aufstellte, welches wir zuerst durch die Idee von ihm bestimmen und so die transscendentalen Eigenschaften des Urwesens erörtern konnten.

Darauf reflectirten wir über die Natur, fanden Producte derselben, welche von uns nur als Zwecke gedacht werden konnten, und fanden unter diesen Zwecken einen letzten Zweck, welches der Mensch war.

Die Naturzwecke nöthigten uns zu ihrer, für den Verstand übrig bleibenden, Zufälligkeit ein Principium der Gesetzlichkeit zu suchen, und dieses schrieb uns die reflectirende Urtheilskraft in dem Princip der Zweckmäßigkeit vor.

Da-

Dadurch wurden wir angewiesen und berechtigt, zu den an sich für den Verstand zufälligen, vor der reflectirenden Urtheilskraft aber gesetzlichen Formen eine durch Verstand und Willen hervorbringende Ursache zu denken.

Wir gingen weiter und fanden, daß alle Naturzwecke, selbst den letzten Zweck derselben nicht ausgenommen, bedingt waren, und eben deswegen auf eine unbedingte Bedingung hinwiesen, auf einen Zweck aller Zwecke, auf einen Endzweck.

Dieser bot sich uns durch die Reflexion über die moralische Beschaffenheit des Menschen dar, und wir fanden, daß der Mensch, als sittliches Wesen, Endzweck der Schöpfung war.

Dies wies uns an und berechtigte uns, da die Existenz aller Dinge von einem Urgrunde abhängig gedacht werden mußte, diesen Urgrund als ein Wesen zu denken, welches durch die Idee der Heiligkeit geleitet und bestimmt, das ist, als ursprüngliche Moralität Schöpfer und Gesetzgeber der ganzen Welt, der physischen so wohl, als der moralischen Ordnung sei.

Hiermit hatten wir die Principien zur Ableitung und Erörterung der transscendentalen, physischen und moralischen Eigenschaften Gottes.

Nun entsteht noch die Frage, aus welchen Gründen wir von der Existenz eines solchen überschwenglichen Wesens überzeugt werden können.

Wir wollen die fehlgeschlagenen Versuche, welche in dieser Absicht unternommen sind, hier nicht alle anführen und widerlegen, sondern nur den Weg vorzeichnen, welcher nach den obigen Betrachtungen zu nehmen ist.

* * *

Da wir durch alle Versuche nicht zu einer objektiven Einsicht, nicht zur Einsicht in das Wesen Gottes an sich, vordringen können, so folgt von selbst, daß keine eigentliche Demonstration, in Hinsicht auf das Dasein Gottes Statt finden kann.

A. Aus dem bloßen transscendentalen Begriff zum Dasein überzugehen, ist ein Schritt, welchen man nicht wagen kann, ohne die Schranken unsers Erkenntnißvermögens zu verkennen; welches außer seinem Begriff noch den Gegenstand als gegeben haben muß, um dem Begriffe ein wirkliches Objekt setzen zu können.

Nun liefert unsre Vernunft keine Anschauungen, folglich ist auch aus ihr selbst kein Weg zum Objekte möglich. Sie kann ihrer Idee zwar ein Objekt setzen und bedarf dieses Setzens, um etwas zu haben, woran

sie

sie den Begriff heften kann, allein dieses Setzen ist bloß problematisch, sie könne es selbst eben so gut wieder im Gedanken aufheben als sie es im Gedanken annahm; denn es führt keine objektive Nothwendigkeit bei sich.

Den Versuch, aus dem bloßen Begriffe von Gott sein Dasein zu beweisen, hat man den ontologischen Beweis genannt.

B. Es mußte also der Vernunft etwas Gegebenes zum Grunde gelegt werden, damit sie vielleicht von diesem anheben und zur Demonstration der Existenz Gottes aufsteigen könnte. Das Gegebene ist nun entweder eine unbestimmte Erfahrung (die Welt überhaupt, als etwas Existirendes) oder eine bestimmte Erfahrung (die Welt nach ihrer Beschaffenheit, Ordnung und Einheit.)

Die unbestimmte Erfahrung liefert uns nun etwas, was bedingter Weise existirt, und da die Vernunft nicht bei dem Bedingten stehen bleiben kann, sondern auf das Unbedingte geht, so wird sie durch die bedingte Existenz aufgerufen, eine unbedingte zu suchen. Da sie diese nicht in der Welt finden kann, wo alles wiederum bedingt ist, so springt sie von ihr ab, und denkt sich das Unbedingte ausser ihr. Dieses Unbedingte nimmt sie einstweilen an, und muß es annehmen, um die Reihe der Bedingungen wenigstens im Gedanken zu vollenden. Es ist dies also eine Annahme in theoreti-

scher Absicht. Aber von dem, was man zum Behuf des theoretischen Vernunftgebrauchs annimmt oder annehmen muß, ist noch kein gerechter Schluß auf die Existenz des Angenommenen. Denn es ist noch zu erweisen, daß das nach einer nothwendigen theoretischen Maxime der Vernunft Gedachte, im Gedanken Gesetzte, auch außer demselben nothwendig sei; welches nur aus Einsicht in das Objekt selbst abgenommen werden könnte. Daher enthält die Annahme des Unbedingten der Existenz nicht eine Demonstration der Existenz des Unbedingten.

Den Versuch, aus der gegebenen bedingten Existenz der Welt auf eine nicht gegebene, unbedingte Existenz Gottes zu schließen, hat man den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes genant. Man hebt von einer Existenz in der Welt an und geht von ihr zu einer Existenz außer der Welt; wodurch der Faden abgerissen oder das Fundament, welches man betrat, um dahin zu gelangen, wieder verlassen wurde. Ohne die Möglichkeit eines Ueberganges von der Existenz in der Welt zu einer Existenz außer der Welt zu zeigen, ist dies ein Sprung, der nicht minder kühn ist, wie jener im ontologischen Versuche.

C. Die bestimmte Erfahrung hält sich nun innerhalb der Welt und legt ihre Einrichtung, Ordnung und Einheit als etwas Gegebenes zum Grunde, forscht

nach

nach einem Principium, welches als der Grund desselben gedacht werden müsse, und schließt von der (subjektiven) Nothwendigkeit, sich jenes Principium als eine verständige Ursache der Welt zu denken, auf die Nothwendigkeit der Existenz derselben.

Da aber innerhalb der Welt alle unsere Erfahrung wiederum nur bedingt ist, wir folglich das Unbedingte außerhalb derselben suchen und annehmen müssen, so zerreißen wir wiederum den Faden und springen zu etwas über, ohne die ununterbrochne Reihe der Stuffen, worauf wir hinüber kommen könnten, vor Augen zu legen; wir erfüllen folglich nicht die Forderung einer Demonstration. Nicht zu gedenken, daß wir hier nur auf eine der Weltordnung und Einrichtung angemessene Ursache gehen, diese folglich nie anders und größer annehmen können, als uns unsre Erkenntniß der Welt berechtigt. Da aber diese zu aller Zeit sehr mangelhaft ist, so würden wir immer nur auf einen sehr großen produktiven Verstand, nie aber auf einen unendlichen schließen können. Ferner betrifft dieses Argument nur die Form der Dinge (nicht die Materie, wie im kosmologischen Versuche); es würde also eigentlich auch nur auf einen Weltbaumeister, nicht auf einen Weltschöpfer führen.

Den Versuch, aus der Beschaffenheit der Welt auf die Existenz Gottes zu schließen, hat man den physiologischen (physikotheologischen) Beweis genannt.

Noch möchte man hoffen durch die übersinnliche (moralische) Ordnung der Dinge auf die Existenz eines Principiums derselben geführt zu werden. Wir werden aber zwar auf die Existenz der Vernunftwesen unter sittlichen Gesetzen, auf ein Sittenreich geführt, allein wir können von dieser gegebenen (durch ein praktisches reines Vernunftgesetz als Thatsache gleichsam dargestellten) Existenz nicht auf die Existenz eines ursprünglichen Sittenwesens geführt werden, sondern müssen die Kluft, welche zwischen der abhängigen Existenz der Sittenwesen und der unabhängigen Existenz eines ursprünglichen Sittenwesens ist, überspringen.

Es ist also auch auf diesem Wege eigentlich keine Demonstration möglich, wenn darunter ein Beweis der Wirklichkeit aus Einsicht des Gegenstandes verstanden wird.

Der Versuch aus der moralischen Ordnung der Welt die Existenz eines moralischen Urwesens darzuthun, ist der ethikologische Beweis. Er gehört mit dem physiologischen in so fern zu einer Klasse als er teleologisch ist. Denn der physiologische gründet sich auf die natürliche, der ethikologische auf die moralische Zwecklehre. Jener geht von der physischen dieser von der moralischen Ordnung der Welt aus.

Durch

Durch diese Versuche sind alle mögliche Wege zu einer Demonstration des Daseins Gottes betreten, und da sie auf keinem derselben erreicht wird, so folgt dies, dem Anscheine nach sehr demüthigende, Resultat für die spekulative Vernunft, daß es überall keine Demonstration in dieser Angelegenheit gibt.

* * *

Aber folgt hieraus nun etwas, wodurch das Nichtsein Gottes bewiesen würde? Keinesweges. Dieselben Gründe, woraus die Unmöglichkeit einer Demonstration des Daseins erhellet, beweisen auch die Unmöglichkeit der Demonstration des Nichtseins.

Es liegt bloß an den Schranken unsers Erkenntnißvermögens, daß wir in diesem Felde der Untersuchung zu keiner Demonstration gelangen können; ich sage zu keiner Demonstration, weder für noch wider die Sache; welche Bemerkung darum nicht übersehen werden darf, damit nicht etwa der dogmatische Skeptiker hier seine Rechnung zu finden glaube.

* * *

Aber was leisten denn alle jene so tief angelegte Untersuchungen, wenn doch eigentlich die Hauptabsicht derselben (eine Demonstration des Daseins Gottes zu geben) gänzlich fehlschlägt? — In der That sehr viel, ja alles, was durch die Einrichtung unsers (menschlichen)

Er-

Erkenntnißvermögens möglich und zu jeder, dem Menschengeschlechte nur immer möglichen Absicht, dienlich ist.

Es kommt erstlich nach allen Untersuchungen zwar keine objektive, aber doch subjektive Nothwendigkeit heraus, daß wir es uns vernünftiger Weise nicht anders als so denken können. Zweitens stimmt alles für den Satz, es ist ein Gott, nichts gegen denselben. Drittens ist keine Bestimmung des Menschen, weder in theoretischer noch in praktischer Hinsicht, erdenklich, welcher bis auf den Punkt, zu welcher unsre Erkenntniß in diesem Felde gedeihen kann, nicht völlig genügt würde. Ja wenn wir auch noch weiter kommen könnten, so wüßten wir nach unserm dermaligen Standpunkt und Verhältnissen doch keinen Gebrauch davon zu machen. Eine höhere Erkenntniß würde dermalen für uns eben so fruchtlos sein als der Versuch, sie zu erschwingen und gleichsam himmelan zu stürmen, eitel und aberwitzig ist.

Ueberschlagen wir nun den Gewinn, welchen uns jene nüchterne Untersuchungen spenden, so ist er in Hinsicht auf die Ueberzeugung sehr wichtig.

Schon die theoretische Vernunft, indem sie in ihrem transscendentalen Geschäfte den Begriff des Urwesens bildet, sieht sich genöthigt, ihren Begriff im Concreto zu denken und ihm wenigstens in der Idee einen

Gegen-

Gegenstand zu setzen, um dieses transscendentale Ideal als den materiellen Grund der durchgängigen Bestimmung aller abgeleiteten Wesen zu denken.

Eben diese Vernunft findet bei der Erfahrung der bedingten Existenz der Welt keinen andern Punkt ihrer Befriedigung, als in der Annahme einer außerweltlichen unbedingten Existenz; als des letzten für sie allein denkbaren Grundes der Möglichkeit aller abgeleiteten Existenz.

Dieselbe Vernunft findet bei der Reflexion der Urtheilskraft über die Beschaffenheit der Welt im Ganzen und in ihren Theilen hinlänglichen Grund eine verständige Weltursache anzunehmen, als das einzige Principium, wodurch die Zufälligkeit der Formen der Dinge einer neuen Gesetzlichkeit (der Zweckmäßigkeit) unterworfen und ihrer Möglichkeit nach begriffen werden können.

Zu einer solchen Annahme leiten und berechtigen uns schon die Zwecke in der Natur; aber noch mehr Gewicht bekommt diese Annahme durch die Reflexion über die Dinge außerhalb der Natur, über die unter moralischen Gesetzen existirenden Vernunftwesen, als Endzwecke der Welt.

Denn in diesen Wesen offenbaret sich ein Gesetz, welches einen Zweck ohne Bedingung, mithin einen solchen, wie ihn die Vernunft bedarf, vorschreibt, und

die

die Existenz der Vernunftwesen, welche in der Zweckbeziehung sich selbst oberstes Gesetz sind, wird dadurch als Endzweck des Daseins der Welt erklärt. Denn dieses Gesetz verbindet für sich allein und ist die formale Bedingung, welche die Vernunft für den Gebrauch der Freiheit vorschreibt; dadurch aber schreibt sie zugleich einen Endzweck vor, welcher nicht bloß gedacht, sondern bewirkt werden soll. Das Gesetz verbindet uns zur Realisirung des durch dasselbe gegebenen Endzwecks als des Höchsten in der Welt durch Freiheit möglichen Guts.

Nun gibt es für endliche Vernunftwesen, (welche durch sinnliche Bedürfnisse afficirt werden und deren Zufriedenheit folglich, ausser der formalen Zufriedenheit mit ihrer Person, noch eine materiale, von der Existenz der äußern Dinge abhängig ist) zwei Stücke des höchsten durch ihre Freiheit möglichen Guts.

Das Eine kommt aus der subjektiven Einrichtung ihrer Natur, als Sinnenwesen. Sie haben, wie gesagt, sinnliche Bedürfnisse und werden von sinnlichen Trieben afficirt. Hieraus entspringt bei ihnen ein Verlangen, den sinnlichen Bedürfnissen zu genügen, welche Genügung bis zu einem solchen Grade gedacht, daß sie alle durch die Natur (in und außer dem Menschen) möglichen Zwecke erfüllt, eine Idee von einem Zustande ist, welcher allen Bedürfnissen und Wünschen entspricht und Glückseligkeit heißt.

Diese ist nun der eigne Zweck, welchen sich ein jeder Mensch, seiner empirischen Natur nach, setzt und von welchem es Thorheit wäre, zu sagen, daß er sich ihn setzen solle. Er ist ein auf der Natur des Menschen beruhender, ein physischer, uud, in so fern die Zufriedenheit des Menschen als eines Sinnenwesens durchaus von der Realisirung desselben abhängt, ein physischnothwendiger Zweck.

Aber dieser Zweck ist doch nur subjektiv und bedingt. Eben indem sich der Mensch, seinem Sinnenhange gemäß, ihn setzt, tritt seine Vernunft auf, und setzt ihm einen unbedingten und objektiven Zweck voran, als die Bedingung der Gültigkeit des erstern; und dies führt auf das zweite Stück des höchsten Guts, welches nicht aus der sinnlichen Natur des Menschen, sondern aus seinem übersinnlichen Vermögen und Gesetze abfließt und in der Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Gesetze der reinen praktischen Vernunft besteht.

Unter der Bedingung der Angemessenheit des Willens zum Gesetze der selbstthätigen Vernunft billigt diese erst jenen (empirischen, subjektiven) Zweck, ja sie verknüpft die Erreichung des subjektiven Zwecks mit der Beförderung des objektiven als Folge mit dem Grunde und erklärt, daß das Sittlichgute die Würdigkeit des Physischguten in sich habe.

Auf solche Art hat also der Mensch, als endliches Vernunftwesen, zwei Zwecke vor sich, einen objektiven und unbedingten, durch das Gesetz der selbstthätigen Vernunft bestimmten und einen subjektiven und bedingten, durch das Gesetz der sinnlichen Natur bestimmten; — Sittlichkeit und Glückseligkeit. — Beide in der Ordnung, daß der physische Zweck von dem moralischen abhängig ist und die Beförderung des moralischen an der handelnden Person die Würdigkeit des physischen erzeugt und diesen dadurch an sich als eine genau angemessene Folge anknüpft.

Das Sittenreich wird dadurch als der Grund des Naturreichs, die sittliche Ordnung als der Grund der natürlichen Ordnung aufgestellt und wir erhalten dadurch die Weisung, zuoberst auf die Bewirkung des sittlichen Zwecks zu arbeiten und aus dieser Bewirkung die Zusammenstimmung der Natur zu unsern empirischen Zwecken zu erwarten. „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch das Uebrige zufallen.

Hiermit ist nun alles in einem vortreflichen Gleise, wenn die Frage ist: was wir thun sollen? Das Gesetz der Freiheit fordert Gehorsam durch sich selbst und bedingt nur durch sich die Beförderung des Naturzwecks. Alles was durch jenes Gesetz nothwendig ist, ist Pflicht und alles was durch dasselbe möglich ist, ist Recht. Wir sind demnach zur Beförderung unsrer Glückseligkeit in so

weit

weit berechtigt, als sie der Pflicht nicht widerspricht. Auch ist kein Zweifel in Hinsicht auf jenes Gesetz mehr übrig, es offenbart sich durch die That (durch reine Selbstthätigkeit der Vernunft), bewirkt durch sich ein Pflicht- und Rechtsgefühl, jede wissentliche Abweichung von ihm ist Frevel, ist Abfall von seiner persönlichen Würde — das Gesetz und die Ordnung, welche es in den zu erstrebenden Zwecken vorschreibt, haben praktische Realität.

* * *

Aber ohne zu erwägen, daß uns die abhängige Existenz, selbst des Reichs der Endzwecke, schon auf einen Urgrund derselben hinweist, wirft sich uns noch eine andere Frage auf, nämlich die: wie ist das höchste Gut in der Welt möglich? Möglich muß es sein, da es durch ein apodiktisches Gesetz geboten wird. Das höchste Gut besteht in der Sittlichkeit und einer ihrem Grade angemessenen Glückseligkeit. Die Frage will also: Wie erreicht dieses oder jenes moralische Wesen, indem es dem Sittengebote gehorcht, seinen (durch das Sittengesetz verheissenen) Naturzweck? Ja noch mehr: wodurch kommt die ganze Natur in eine solche Harmonie mit dem Sittenreiche, daß sie durch und durch dem jedesmaligen und in Ewigkeit wachsenden Werthe der Himmelsbürger angemessen sei?

Dem Sittengebote zu gehorchen, ist Macht in den Wesen da, und in dieser Hinsicht sollen sie alle auf eig-

nen Füßen stehen; (so weit wir den Antheil des Menschen an seinen Fortschritten in der sittlichen Vollkommenheit zu beurtheilen haben. Denn was Gott noch durch eine uns verborgene Weise zur Besserung der endlichen Vernunftwesen thut, liegt außer dem Kreise unsrer Beurtheilung und bleibt seiner Weisheit anheim gestellt.)

Aber es ist keine Macht in dem Menschen da, für sich die Proportion zu bewirken, welche aus der Pflichterfüllung für seinen Zustand verheissen wird. Noch viel weniger kann er dies für Andere, ja die ganze Natur hindurch auf alle Zeiten für alle Wesen bewirken. Auch die vereinte Wirksamkeit aller endlichen Vernunftwesen ist hierzu unzulänglich, da sie weder unbeschränkte Meister noch Kenner der Natur sind. Und doch ist die Angemessenheit der Natur zum Sittenreiche durch ein unbedingtes Gesetz verheissen. An dieser Verheissung zweifeln, würde ein Zweifel über eine Ordnung der Dinge sein, die durch ein evidentes Principium gesetzlich ist.

Hier zeigt sich nun eine Nothwendigkeit, einen allmächtigen Schöpfer und Regierer der Welt anzunehmen, die nicht mehr theoretisch ist, zum Behuf der Zurückführung der Erkenntnisse auf allgemeine Principia, sondern der praktisch ist, zum Behuf der Willensbestimmung nach einem Gesetze der reinen selbstthätigen Vernunft. Diese Annahme ist nicht eine subjektivnothwendige Maxime zu beliebigen theoretischen Absichten, sondern ein ob-

objektivnothwendiger Satz aus einem objektiven Endzweck. Es muß ein Gott sein, weil ein höchstes Gut sein soll. Es muß ein ursprüngliches Gut sein, weil ein abgeleitetes sein soll.

Auch findet keine andere Hypothese mehr Statt, sondern die Existenz Gottes, als eines ursprünglich heiligen, seligen, weisen und zugleich allmächtigen Wesens ist die einzige Bedingung, wodurch ein abgeleitetes höchstes vollständiges Gut möglich gedacht werden kann.

* * *

A. So krönt am Ende die moralische Teleologie unsre ganze Untersuchung und beschließt die Winke aus der Transscendentalphilosophie und Naturbetrachtung mit einer Forderung durch ein praktisches Gesetz. Wir steigen von der Annahme eines reinen transscendentalen Vernunftideals, welches durch die Naturbetrachtung als ein verständiger Urheber der Welteinrichtung gedacht wird, zum Glauben an einen Urheber aller natürlichen und sittlichen Ordnung und Vollzieher seiner Gesetze empor. Dieser Glaube ist so gegründet, als apodiktisch das Gesetz ist, woraus er fließt.

Zugleich zeigt sich auch, daß, wie dieser Gang der Betrachtungen der einzige unserm Erkenntnißvermögen angemessene ist, er auch seine herrliche Wirkungen für die Religion hat. Die Religion geht nun aus der Sitt-

 lichkeit

lichkeit hervor, und indem sie die Pflicht an sich heiligt, flößt sie zugleich dem ernstlichen Befolger derselben das begleitende Bewußtsein ein, daß in der Pflicht zugleich der Wille Gottes gegeben und erfüllt werde. Hierdurch stärkt sie das durch sinnliche Begierden afficirte Gemüth mit der frohen Verheissung, welche für die gerechten Ansprüche der empirischen Natur aus dem moralischen Gesetze hervorleuchtet.

Die ganze Absicht unsrer Untersuchungen geht nun auch nicht dahin, das Wesen Gottes an sich und die Bedingungen seines Daseins erforschen zu wollen, sondern bloß dahin, unsern Willen der Pflicht gemäß zu bestimmen und die dieser Bestimmung etwa entgegenstehenden theoretischen Zweifel zu heben.

Dieses wird nun dadurch schon hinlänglich geleistet, daß man von Seiten der theoretischen Vernunft die Unwiederleglichkeit des Daseins Gottes, und seine Existenz als die einzigmögliche Bedingung der Bewirkung des Endzwecks der Welt darthut; von Seiten der praktischen Vernunft aber das Dasein Gottes geradezu erheischt, als einen Satz, welcher in und mit der praktischen Vernunft (praktisch) real und (praktisch) konstitutiv ist.

B. Dennoch hängt die Gültigkeit des moralischen Gesetzes nicht von der Erkenntniß oder dem Glauben an das Dasein Gottes ab; denn selbst wenn wir keine Ueberzeugung vom Dasein Gottes hätten, so würde doch das

Gesetz

Gesetz der Pflicht in vollem Ansehn bleiben. Ein Satz, welcher auf den ersten Blick dem moralischen Beweise für das Dasein Gottes alle Kraft zu benehmen scheint. Aber es scheint auch nur so; genau erwogen ist er es eigentlich, welcher dem Glauben an Gott eine unzerstöhrbare Haltung gibt. Denn da dieser Glaube aus dem moralischen Gesetze hervorgeht, so steht er um so fester, je fester das Gesetz selbst ist. Nun ist nichts außer dem Gesetze, wovon die verbindende Kraft desselben abhängig wäre; sondern es ist vollgültig und heilig allein durch sich selbst. Es ist gleichsam die in uns wohnende Gottheit, welche sich durch eigenthümliche Majestät ankündigt, Achtung einflößt und Gehorsam gebietet.

Auch bei dem frechen Gottesleugner behauptet es sein Ansehn. Dem Vollzieher dieses Gesetzes mag der Frevler vielleicht auf einen Augenblick sich entziehen zu können wähnen, aber die Stimme der Pflicht, dieser in ihm immer gegenwärtigen Gottheit, kann er nicht überschreien oder verleugnen. Eine Wahrheit, die sich auch bei den entschlossensten Skeptikern bestättigt, die, indem sie die Existenz des Urwesens wegzuvernünfteln alle Kräfte anstrengen, und über die Principien der Moral theoretisch schwanken, doch die Stimme des Gewissens, dieses sich selbst richtenden Bewußtseins, praktisch in Ehren halten, und wenn sie es nicht thun, sich doch nicht bergen können, daß sie es thun sollten.

So ist es auch die Pflicht eigentlich, welche unser Glauben an Gott, wenn er je zuweilen wankend werden sollte, immer aufs neue stärkt und belebt. Sie ist es, die uns, wenn der Sinnenhang oder theoretische Grübelei uns von dem Gedanken an Gott abwenden wollen, immer wieder zurückführet und indem wir uns ihr weihen, zugleich das Vertrauen auf eine allweise Providenz befestigt.

Was ist es nun eigentlich, das wir aufgeben müssen, wenn wir an keinen Gott glauben? Nichts anders als die einzige für uns denkbare Möglichkeit des Endzwecks, welchen das Pflichtgesetz zu erstreben uns vorschreibt.

Die Pflicht selbst können wir nicht aufgeben, denn sie ist Thatsache der Vernunft, auch nicht den Endzweck, welchen sie vorschreibt; denn dieser ist so nothwendig, wie apodiktisch das Gesetz ist, woraus er hervorgeht. Niemand kann sich von der Pflicht und ihrem vollen Zweck lossagen, ohne nichtswürdig und niederträchtig in seinen eignen Augen zu erscheinen. Auch wird man keinen Menschen finden, der, wenn er es versteht, was er sagt, Betrug, Gewaltthätigkeit, Neid und jede Art des Lasters gradezu für etwas sich oder Andere Geziehmendes erklärte. Der versteckteste und verstockteste Bösewicht drückt doch sein sich selbst beschauendes Auge zu, um die Schande nicht zu sehen, die sich ihm im Spiegel

seines

seines Gewissens aufdeckt. Also Pflicht und Endzweck stehen durch sich selbst; wenn die Frage ist, was wir thun sollen.

Aber indem wir nun, ohne an Gott zu glauben, auf die Erfüllung der Pflicht aus reinsittlichen Trieben hinarbeiten, so werden wir nicht einsehen, wie das überall und durchgängig möglich ist, was wir, so viel an uns ist, aus allen Kräften bewirken sollen. Die Natur stimmt nicht von selbst zu unserm Endzweck, Uebel allerlei Art, Betrug, Gewaltthätigkeit, Neid, eigne Mängel, Krankheiten, ein früher Tod; dieses alles muß mit dem Endzweck in Harmonie gebracht werden, welchen die Pflicht vorschreibt: und die Unmöglichkeit dieser Einstimmung, da sie nicht von der Natur außer uns, nicht von uns selbst bewirkt werden kann, wird es sein, welche den an sich redlichen aber im Glauben an Gott schwankenden Menschen dahin bringt, daß er die einzigmögliche Bedingung, wodurch der Endzweck der Welt bewirkt werden kann, annimmt; das ist, daß er an das Dasein eines allmächtigen Vollziehers der Pflichtgesetze glaubt. Denn die Moral besteht vor ihm wohl mit der Regel, welche unbedingt gilt; aber nicht mit der Endabsicht, welche sie vorschreibt und uns zu befördern auferlegt. Zur völligen Realisirung dieser Endabsicht bedarf die Moral noch der Annahme eines allmächtigen Executors. Daher muß dieselbe Vernunft, welche

die

die sittliche Regel gibt, eben deswegen, weil sie durch diese Regel einen Endzweck auferlegt, um dieses Endzwecks willen einen Gott annehmen und diese Annahme bewirkt sie auch. Die Existenz Gottes ist für sie das Einzige, wodurch ihr das theoretisch möglich ist, was durch sie praktisch nothwendig ist.

Wer nun weiß, was das sagen will, daß etwas praktisch nothwendig ist; der wird auch die Stärke des Beweises erkennen, wenn es heißt, daß jenes praktisch nothwendige durch die einzige Annahme des Daseins Gottes theoretisch möglich sei. — Der Glaube an das Dasein eines solchen Vollziehers der Pflichtgesetze entspringt und steht in diesem Gebiete der Vernunft unerschütterlich. Bloß die Spekulation, welche dieses nun nicht bloß glauben, sondern gern an sich erforschen, vielleicht gar zur Handgreiflichkeit bringen möchte, kann hier nur zuweilen einige Augenblicke des Zweifels herbeiführen; die aber auch vor der Allgewalt der Pflicht bald wieder verschwinden.

* * *

Ich führe hier nun das nicht weiter aus, was sich noch über die Art des Fürwahrhaltens in praktischen Sätzen, über den Grad der Evidenz, welchen der moralische Beweis für das Dasein Gottes enthält, und über den Einfluß dieser Untersuchungen auf die Gründung einer

ner reinen Religiösität, sagen ließe. Es folgt zum Theil aus dem Obigen von selbst und ist zum Theil anderswo hinlänglich ausgeführt. Man vergleiche unter Andern den einzigmöglichen Zweck Jesu, zweite Auflage 1793, und den „Versuch einer Kritik der Religion" 1790.

Das bisher gesagte ist zulänglich, um dem Studium der Theologie, in wissenschaftlicher und praktischer Hinsicht, die gehörige Richtung zu geben und dem denkenden Religionslehrer die Principia zuzuführen, welche ihn in seinem populären Vortrage leiten müssen, um das, wozu er berufen ist, reine Frömmigkeit, das ist, Beobachtung der Pflicht als göttlicher Gesetzgebung, zu befördern, und dadurch zu den religiösen Gemüthsstimmungen, zur Ehrfurcht, Dankbarkeit, Unterwürfigkeit und Vertrauen gegen Gott, zu leiten.

Es kann, wie gesagt, auf keine Weise schwer halten, diese tief angelegten und auf die ersten Gründe des theoretischen und praktischen Vermögens zurückgeführten Untersuchungen populär zu machen, wenn sie der Prediger der Religion nur selbst erst verdaut und mit seiner Denkungsart aufs innigste verwebt hat. Denn alsdenn wird er nicht an den schulgerechten Ausdrücken und an den Formeln des wissenschaftlichen Vortrags kleben, sondern diese zu einem gemeinfaßlichen Unterricht herabziehen und ihnen durch die, sich ihm überall darbietende Anwendbarkeit, Licht und Leben geben.

Wie dies anzufangen und auszuführen möglich sei, sollte eigentlich in den so genannten praktischen und populären Theologien gezeigt werden. Allein bis hieher haben wir noch kein Werk, welches der Idee von ihm genügte; ja selbst die Idee ist nicht einmal ganz richtig und bestimmt angegeben. Ein gemeinfaßlicher Vortrag der Religionswahrheiten würde nicht den Zweck haben, gewisse Sätze der Religionslehre auszumerzen, weil sie zu tief gedacht oder ihren Gründen noch nicht erklärbar sind, denn da würde man zu diesem Verfahren schlechterdings keinen bestimmten Maaßstab ausfinden können. Was wesentliche Religionslehre ist, darf aus keinem Vortrage wegbleiben, er mag wissenschaftlich oder gemeinfaßlich sein. Alle Religionswahrheiten stehen auf die Bestimmung des Willens in Beziehung, und sind als solche praktisch, entweder als Grund oder als Folgen. Was in dieser Beziehung nicht steht, gehört nicht zur Religionslehre und es ist ein bloßer Mißverstand der Worte und Sachen, wenn man glaubt, daß eine praktische Dogmatik gewisser Sätze entbehren könne, die für die höhere Religionslehre gehörten. Gerade als wenn hier die Angelegenheit des tiefen Denkers nicht mit der des gemeinsten Menschen eine und eben dieselbe wäre. Die populäre Religionslehre unterscheidet sich von der scientiven bloß durch die Behandlung und den Vortrag; der Inhalt der Lehren ist für beide dieselbe. Aber es ist keine populäre Lehre möglich, wenn

ihr

ihr die scientive nicht voranleuchtet. Ohne diese kann jene nichts als rhapsodische und nicht selten verunglückte Versuche aufstellen.

Sechstes Kapitel.

Beurtheilung einiger Sätze in den theologischen Lehrbüchern die Erörterung des Begriffs von Gott und der göttlichen Eigenschaften betreffend.

Wir wollen nun von dem bisher Vorgetragenen einigen Gebrauch machen, um die Bemühungen der Theologen in Hinsicht auf die Begründung und Behandlung der christlichen Lehre von Gott zu beurtheilen.

I.

Die **Definition**, welche d. s. Döderlein von der Theologie gegeben hat, und nach welcher sie das „Vermögen*) die christliche Religion zu lehren" sein soll, beruht theils auf der Verwechselung des Theils mit dem Ganzen, theils auf der, nur neuerlich erst im Gang gebrachten aber an sich gar nicht gegründeten Unterscheidung der Theologie von der Religion, da jene den wissenschaftlichen,**) diese den gemeinfaßlichen Vortrag der

*) S. Doederlein institutio theologi. p. 1. proleg. §. 62. „theologia, seu, facultas docendi religionem christianam.

**) Unde in bono theologo, sagt Döderlein, a. a. O. esse debet subtilitas cognoscendi et subtilitas tradendi aliis veritatem christianam.

der Religionslehre bezeichnen soll. Eine Unterscheidung die weder grammatisch noch logisch gerechtfertigt werden kann. Denn grammatisch ist Theologie die Lehre von Gott, Erkenntniß des Urwesens; und Religion die nähere Verbindung (zur Beobachtung eines Gesetzes, dadurch, daß es als Wille Gottes vorgestellt wird). Logisch findet jene Eintheilung gar nicht Statt, denn es fehlt der Eintheilungsgrund, der Gattungsbegriff. Theologie und Religion verhalten sich nicht zu einander wie Arten einer Gattung, sondern wie Theile eines Ganzen. Religionslehre ist das Ganze und durch die Idee dieses Ganzen muß der Theologie, als einem Theile, seine Stelle, sein Verhältniß zu andern Theilen und zu dem Ganzen bestimmt werden.

Der s. Morus unterscheidet schon die eigentliche Bedeutung des Worts und der Wissenschaft von der uneigentlichen und willkührlich angenommenen; fügt auch hinzu, daß diese Unterscheidung mehr die Methode des Vortrags; als die Trennung der Theologie von der Religion zur Absicht habe; wirft aber in der Folge doch die Begriffe untereinander und spricht von einer theologischen Gelehrsamkeit, welche alle Religionssätze zum Gegenstande habe. S. Epitome theologiae christianae. prolegom. Sect. III. §. 1. f.

Ein gleiches thut auch der H. D. Eckermann. Er unterscheidet die Religion von der Theologie und versteht

steht unter dieser letztern die wissenschaftliche Methode des Vertrags so wohl, als auch die ganze sich auf Religion beziehende Gelehrsamkeit. S. D. I. C. R. Eckermann — compendium theologiae christianae theoreticae biblico-historicae. Prolegom. §. XXV. a religione — distinguimus theologiam — subtiliorem non modo singulorum religionis capitum; sed etiam modi tradendae docendaeque religionis — cognitionem omnemque variae eruditionis apparatum etc.

Der H. D. Ammon versteht unter biblischer Theologie eine genaue Kenntniß der reinen Resultate derjenigen Schriftstellen, aus welchen die Lehrsätze der geoffenbarten Religion geschöpft werden müssen." S. Entwurf einer biblischen Theologie von C. Fr. Ammon. Einleitung §. 2.

Ist nun Religion die Vorstellung der Pflichten als göttlicher Gebote, so folgt, daß in der Religionslehre die Lehre von Gott, als ein Theil und Bestandstück derselben, abgehandelt werden müsse. Die Theologie geht alsdenn von der Ethikologie aus, es muß das Verhältniß derselben zu einander und hiermit auch das Verhältniß des Menschen zu Gott bestimmt werden.

Es ist aber eine gerechte Forderung der Wissenschaft, daß einem jeden Theile derselben sein eigner Name aufbehalten werde, damit nicht durch unnöthige und willkührliche Vieldeutigkeit der Ausdrücke selbst die Be-

griffe in einander laufen und das System an Bündigkeit und Reinheit verliehre. Das alte und bekannte Motto, in Worten nicht schwürig zu sein (in verbis simus faciles) mag immerhin gelten, wenn die Bestimmtheit und Einheit des Vortrags nicht darunter leidet; allein wo diese kühle Nachgiebigkeit der Wissenschaft selbst Nachtheil droht oder wohl gar schon zugezogen hat, da darf sie nicht geduldet werden, wenn sie auch altes Herkommen und Verjährung für sich aufweisen kann.

Daher würde ich rathen in dem besondern Falle, welchen wir vor uns haben, für das Ganze den angemessenen Ausdruck einer Religionslehre aufzubehalten und jeden Teil derselben mit dem Titel zu belegen, welcher nach grammatischen und logischen Gründen auf seinen Inhalt hinweist. Dieses vereinfacht auch das ganze Geschäfte und erspart dem Lehrlinge die unbelohnte Mühe, sein Gedächtniß mit willkührlichen, oft wider Grammatik und Logik verstossenden, Bedeutungen anzufüllen.

Zur systematischen Behandlung eines Gegenstandes gehört vor allen Dingen eine Eintheilung, die auf Gründen beruht. Nach diesen ist nun 1) Religionslehre das Ganze; ein Theil derselben die Lehre von Gott (Theologie). Die Theologie ist nun 2) wiederum entweder die rationale oder geoffenbarte. Mehrere Quellen derselben gibt es nicht. Die rationale ist 3) entweder theoretisch oder praktisch. Jene entspringt

springt durch bloßes Räsonnement, indem die Vernunft zu den ihr, außer ihr gegebenen Gründen die Bedingungen, logischen Regeln gemäß, aufsucht. Diese entspringt durch Vernunfthandlung, indem sie aus dem, von ihr selbst gegebenen Grunde (aus dem Sittengesetze die Bedingung der Möglichkeit der allgemeingeltenden Machthabung erheischt. Das Vernunfträsonnement sucht zu den ihr anderswoher gegebenen Gründen die höhern und endlich den höchsten Grund der Möglichkeit. Die Vernunfthandlung postulirt aus einem von ihr selbst gegebenen Grunde (aus dem durch ihre bloße Selbstthätigkeit gegebenen Gesetze, aus einem Gesetze, in welchem und durch welches sie praktisch, willenbestimmend, übersinnlich handelnd, sinnliche Handlungen hervorbringend, ist) den zu diesem Gesetze nothwendig erforderlichen Grund der möglichen Execution desselben.

4) Die theoretische Theologie ist nun entweder transscendental oder physiologisch. Jene denkt sich ihren Gegenstand durch lauter reine Vernunftbegriffe, Begriffe, welche sich dadurch ergeben, daß die Vernunft sich einen durch die Idee von ihm durchgängig bestimmten Gegenstand denkt.

5) Die Transscendentaltheologie ist entweder ontologisch oder kosmologisch. Jene will die Erkenntniß und das Dasein Gottes aus dem bloßen Begriffe,

griffe, diese aus dem Dasein einer Welt überhaupt darthun.

6) Die physiologische Theologie ist nun entweder die mechanische oder teleologische. Jene betrachtet die Menge der an sich verschiedenen und zu einander verbundenen Substanzen als Inhärenzen einer einzigen Substanz, in welcher und durch welche sie wie Accidenzen vorhanden sind. Alle abgeleitete Wesen sind durch die Naturnothwendigkeit eines einigen ursprünglichen Wesens da; sie fließen aus diesem und kehren zu diesem zurück; ganz nach dem Gesetze der wirkenden Ursachen, nach einem Mechanismus; — Fatalismus, Spinozismus, Pantheismus. Diese (die teleologische) nimmt außer dem Naturmechanismus noch ein anderes Princip an, nämlich das der Endursachen; betrachtet die Naturprodukte auch als Zwecke und führt durch diese zu einer übernatürlichen durch Verstand wirkenden Ursache der Dinge. — Physiologische auf Naturbetrachtung gegründete Erkenntniß Gottes; Theismus; Bestimmung des Begriffs von Gott durch Naturbegriffe.

7) Endlich beschließt die praktische Theologie alle vorhergehende theoretische Versuche, indem sie von einem Gesetze anhebt, wodurch die reine Vernunft für sich selbst willenbestimmend ist. Von diesem Gesetze aus gehen wir zu dem Grunde der unbedingten Möglichkeit desjenigen, was durch die Pflicht als Endzweck der

Welt

Welt aufgestellt wird. Die einzige, für uns denkbare Bedingung der Möglichkeit ist nun die Annahme der Existenz eines ursprünglich moralischen Wesens. — Diese praktische Theologie geht ganz a priori, durch reines Räsonnement der Vernunft aus einem durch ihre reine Selbstthätigkeit gegebenen Gesetze; durch reines Räsonnement der Vernunft aus einem durch sie selbst gegebenen Endzweck.

Praktisch heißt diese Theologie, weil sie auf die Willensbestimmung geht; (nicht theoretische Erweiterung der Kenntniß zur Absicht hat.) Daher fordert sie das Dasein eines moralischen Welturhebers und Regierers und überläßt es nachher der Theorie, die Möglichkeit dieses Postulats zu erhärten und zu vertheidigen. Da nun die ganze Religionslehre aus moralischen Principien hervorgeht, so ist sie eigentlich, ihrer Endabsicht nach, durch und durch praktisch, und die theoretische Vernunft steht hier ganz im Dienst der praktischen. Hieraus läßt sich auch beiläufig die Unbestimmtheit abnehmen, wenn man von praktischer Dogmatik spricht und darunter weiter nichts als eine populäre versteht; „Wissenschaft der Materialien des Volksunterrichts." Da aber noch nicht entschieden ist, ob, welche und wie viele Materialien zum Volksunterricht gehören; und welche allein für die höhere Wissenschaft aufbehalten werden müssen; ob überall die Religionslehre der Materie nach bei dem Volke eine andere sei,

als bei den Gelehrten, ob nicht vielmehr die Form hier eigentlich in Betrachtung komme, so ist nicht allein der Begriff eines praktischen, sondern auch der der populären Theologie sehr schwankend und unbestimmt. Nicht zu gedenken, daß der Ausdruck: „Wissenschaft" hier wohl gar nicht Statt findet, da diese eine systematische von Principien ausgehende Behandlung des Gegenstandes sein würde.

Die Wissenschaft steht der Rhapsodie entgegen, die ein Aggregat von Sätzen ist, ohne sich über die Ableitung und Verbindung aus Principien zu rechtfertigen. Dergleichen sind nun sammt und sonders alle unsre bisherigen so genannte Theologien, praktische Dogmatiken und dergleichen. — Dem Praktischen steht das Theoretische gegenüber. Dieses hat die bloße Erweiterung und Berichtigung der Erkenntniß zur Absicht. Jenes dient zur Bestimmung des Willens, bewirkt Gesinnung und Handlung. — Dem Populären steht das Scientive gegenüber. Dieses ist Behandlung des Gegenstandes nach Principien und Verbindung der Theile zu einem System. Jenes ist Verdeutlichung des Gegenstandes bis zur Gemeinfaßlichkeit. Beide, der populäre und scientive Vortrag können praktisch sein, das ist, die Bestimmung des Willens zur Endabsicht haben. — Dem Reinen gegenüber steht das Angewandte. Die reine Religionslehre stellt die Principien der-

sel-

selben mit ihren Folgen auf, ohne auf die empirischen Bedingungen der Anwendung Rücksicht zu nehmen; die angewandte erwägt sie durch Menschenkenntniß, nach den Hindernissen und Einschränkungen, die ihnen durch die empirische Natur des Menschen gemacht werden. — Daß nun keine angewandte Religionslehre ohne eine reine, keine populäre ohne eine scientive Statt findet, und alle Versuche dieser Art, ohne die Leitung reiner und wissenschaftlicher Grundsätze, auf gut Glück unternommen werden und mangelhaft ausfallen müssen, ergibt sich von selbst. Wer aber an bestimmte Begriffe gewohnt ist und hinter jedem Ausdrucke nur die ihm angemessene Bedeutung vermuthet, dem muß es freilich sehr entgegen seyn, wenn er so oft Begriffe und Worte in einer ihnen an sich ganz fremden Bedeutung und Verbindung erblickt.

So viel zur Censur der Definition der Theologie.

II.

In Hinsicht der Stelle, welche die Theologie in der Religionslehre einnimmt, sind die bisherigen Dogmatiker der Meinung, daß sie in der Religionslehre oben anstehen müsse.

In der christlichen Erkenntniß, sagt d. s. Döderlein, behauptet die Lehre von Gott mit Recht den ersten Platz. „(S. Doederlein inst. theol. p. 1. Lib. I. cap. 1. §. 71.)

§. 71.) und bezieht sich auf seine Definition der Religion §. 1., wo es heißt: " die Religion erfordert erstlich Erkenntniß von Gott und alsdenn eine dieser Erkenntniß angemessene Denkungsart und Handlungsart." In notitiis christianis *primum* merito *locum* occupat doctrina de deo. §. 71. — Religio duo requirit: *primum* notitias de dei natura atque animo erga homines, dein: studium id cogitandi atque agendi, quod est conforme huic cognitioni. §. 1.

Der s. Morus erklärt sich hierüber nicht ausdrücklich, eröffnet aber doch seinen Lehrbegriff mit der Theologie und definirt die Religion so, daß er erstlich die Erkenntniß Gottes und dann die dieser Erkenntniß angemessene Verehrung Gottes als die beiden wesentlichen Merkmale derselben aufstellt. „Religionem in homine esse tum iudicamus, cum in illo est partim cognitio dei rerumque divinarum, partim cultus Dei *ortus* ex hac cognitione eique consentaneus." — Colitur deus — cum homo habet sensus animi *nexos* ex illa cognitione et vitam ei convenientem vivit." — Doctrina tradens cognitionem atque cultum dei est doctrina religionis." v. Epitome theol. christ. Prolegom. Sect. 1. §. 1 - 3.

D. H. D. Eckermann erklärt die Lehre von Gott für das Fundament der ganzen christlichen Lehre, worauf alles übrige erbaut werden müsse." Universae doctrinae christianae fundamentum, cui omnia superstruantur.

antur, ineſt in doctrina de deo. Eckermann, compendium theol. chr. p. 1. §. 1.

D. H. D. Ammon gibt den Begriff der Religion richtiger an, als alle ſeine Vorgänger; ſie ſei nämlich „eine richtige Kenntniß des Verhältniſſes der Menſchen zu Gott.“ — Da aber die richtige Erkenntniß des Verhältniſſes nur aus der Vorſtellung der Pflichten als göttlicher Gebote abgeleitet werden kann, und ferner dieſe Vorſtellung nur aus dem Geſetze der Pflicht ergeht und berechtigt wird, ſo kann es bei der problematiſchen ſich jedoch mehr zu den Meinungen der vorher angeführten Theologen hinneigenden Erklärung nicht verbleiben, welche H. A. darauf folgen läßt: daß „wohl zuerſt der Begriff der Gottheit beſtimmt und ihr Daſein feſtgeſetzt werden müſſe.“

Es frägt ſich alſo: welchen Platz die Theologie in der Religionslehre einnehmen müſſe? Die Rede iſt hier nicht von der Wichtigkeit und der Nothwendigkeit der Lehre von Gott, an ſich, denn dieſe wird hier als zugeſtanden angenommen, ob ſie gleich in einem vollſtändigen Lehrbegriffe auch erörtert und erwieſen werden muß. Alſo hiervon iſt nicht die Rede, ſondern nur von dem Verhältniß der Theologie, als Lehrſtück, zu der Religionslehre, als dem Lehrbegriffe. In welchem Verhältniſſe ſteht ſie als Theil zum Ganzen? Steht ſie oben an und muß alles aus ihr abgeleitet werden, oder gehen

ihr noch gewisse Untersuchungen vorauf, welche erst beendigt und aufs Reine gebracht werden müssen, ehe sie angereiht werden kann. Für die Religionslehre, als Wissenschaft betrachtet, ist diese Untersuchung schon von großer Wichtigkeit, sie wird aber noch weit wichtiger wenn man hinterdrein gewahr wird; daß die Erreichung des Endzwecks der Religion gänzlich davon abhängt, in welcher Verbindung man die Theologie mit der Religion überhaupt denkt.

Daß aber die Theologie in der Religionswissenschaft nicht den ersten Platz einnehmen könne, wird aus folgenden Erörterungen sogleich erhellen.

A. Der Begriff von Gott gehört, wenn man die Gründe, warum wir ihm Realität zugestehen müssen, erwägt, bloß zur Moral. Denn allein hier kann die Vernunft nicht mit der bloßen Idee oder einem bloß problematischen Gegenstande derselben ausreichen; sondern sieht sich gedrungen, dem Gegenstande Wirklichkeit zuzugestehen, wenn sie nicht mit sich selbst in Wiederstreit gerathen will. Die Ontologie, Kosmologie, Physiologie weisen bloß auf etwas Urgründliches hin, können aber dieses nicht zur Erklärung der Objekte gebrauchen, vielmehr hört alle Erklärung durch den Gedanken und die Berufung auf einen unbedingten Grund so gleich auf. Die Vernunft bildet sich hier zum Behuf ihrer Theorie nur eine Idee, nicht um den Faden der Untersuchung

zu

zu zerreissen und zu einem so überschwenglichen Objekte überzuspringen, sondern bloß, um ein leitendes Principium zu haben und unter seinen Winken den Erkenntnissen auf einem gesetzmäßigen Wege die höchstmögliche Vollendung zu geben.

Ganz anders ist es mit dem Objekte der praktischen Vernunft, mit dem von ihr als Endzweck der Welt aufgegebenen höchsten Gute. Um dasselbe auch nur als möglich denken zu können, noch mehr aber, um es selbst zu wollen, muß der Gegenstand der transscendentalen Vernunftidee als wirklich gedacht werden.

B. Was ist es nun, das dem Menschen die Angelegenheit, zu wissen ob ein Gott sei, so wichtig, ja die Entscheidung hierüber unumgänglich und unentbehrlich macht? Offenbar nichts anders, als das Gesetz der Pflicht, wodurch die Vernunft nicht spekulirt sondern handelt. In dieser Handlung bewirkt die Vernunft oder will zum wenigsten mit unbedingtgesetzlicher Macht den Endzweck der Welt bewirken; sie stellt daher diesen als einen wirklichen Zweck auf. Da sich nun findet, daß die Vernunft selbst den ganzen Zweck nicht bewirken kann, sie ihn aber dennoch nicht aufgibt, so erheischt sie durch sich selbst das Dasein eines Wesens, welches das ergänzt, was die Vernunft selbst nicht bewirken kann. Jeder Zweifel gegen dieses Dasein ist zugleich Anstoß an den praktischen Vernunftzweck und der voll-

ständige Beweis des Nichtseins Gottes würde zugleich ein Salto mortale für den Vernunftzweck sein. Hier ist es nun nicht Vollendung der Theorie, die aufgegeben werden müßte, wenn kein Gott wäre, sondern apodiktisch gebotene Handlung. Daher befindet sich die Vernunft in einer unumgänglichen Nothwendigkeit, sogleich zu entscheiden, und sie entscheidet immer praktisch für den Satz, in sofern sie durch sich selbst handelt.

C. Es ist daher bloß ein praktisches Interesse, welches wir an dem Satz, daß ein Gott sei, nehmen und, welches uns unwiderstehlich treibt, hierüber zu entscheiden. Die Entscheidung muß aber allemal für den Satz ausfallen, weil unter keiner andern Bedingung Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft Statt findet.

Hieraus ist nun klar, daß das Interesse für die Existenz Gottes und für einen von demselben durchgängig bestimmten Begriff allein aus der selbstthätigen Gesetzgebung der Vernunft quillt. Diese ganze Untersuchung muß also vorangehen, ehe an eine Theologie die Reihe kommen kann.

Ich sage sie muß vorangehen; weil ohne sie weder die Nothwendigkeit der Existenz Gottes, noch derjenige Begriff von ihm aufgestellt werden kann, welcher allein der Religionslehre genügt. Auch ist es aus Principien der Moral allein möglich, das richtige Verhältniß der Theologie zur Religion, des Menschen zu Gott u. s. w.

an-

anzugeben. Die Ethik ist also das Fundament der Theologie und beide vereinigt sind das Fundament dlr Religion.

* * *

Folgende Erörterung mag dies für Kenner noch verdeutlichen und bestättigen.

Alle religiöse Dogmen, wozu auch die theologischen Lehrsprüche gehören, müßen, da sie synthetische Sätze aus Begriffen sind, einen Grund ihrer Synthesis haben. Dieser liegt nicht in der theoretischen sondern in der praktischen Vernunft; nämlich in dem Sittengesetze derselben, welches sich zum Behuf des praktischen Vernunftgebrauchs erweitert; und jenen Sätzen, nach der Synthesis welche sie enthalten, Realität verleiht. Der Satz zum B. es ist ein Gott; es ist ein moralischer Urheber, Gesetzgeber und Regierer der Welt; — ist synthetisch, das heißt, die Existenz folgt nicht durch Entwickelung aus dem Begriffe von Gott, sondern sie wird zu dem Begriffe hinzugedacht.

Was berechtigt uns, die Existenz hinzudenken? Nicht die Theorie; denn diese kann das Dasein des Objekts nicht aus dem Begriffe desselben heraus wickeln; das Objekt muß ihr gegeben werden. Könnte man nun sagen: hier ist das Objekt; so wäre die Synthesis erwiesen; da aber dies von Gott nicht angeht, so kann er als Objekt zu dem Begriffe nur hinzugedacht werden.

Aber dieses Hinzudenken erfordert doch eine Rechtfertigung. Da sie nun die Theorie weder in der reinen Spekulation noch durch Beihülfe der Erfahrung geben kann, so bleibt nichts übrig, als zu sehen, was die praktische Vernunft thue. Diese fordert nun die Realität jenes Satzes und rechtfertigt sich vor der theoretischen durch ein reinpraktisches Gesetz; als wodurch sie einen Endzweck aufstellt, welcher ohne das Dasein Gottes nicht vollständig bewirkt werden kann. Aber dies ist denn eine Erweiterung nur zum Behuf der Handlung; sie beruht auf einen Glauben, welcher durch die Vernunft thätig ist.

* * *

Hiermit wird nun die Ordnung ganz umgekehrt. Die Verhaltungsregeln fließen nicht aus einer vorangehenden Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften, sondern die Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften fließt aus einem durch sich selbst geltenden Pflichtgesetze. Indem sich mir das Pflichtgesetz als unbedingt und heilig ankündigt, indem es mir einen Endzweck als unbedingt und heilig vorschreibt, leitet es mich auf ein Wesen, welches als der zureichende Grund der möglichen Bewirkung jedes Endzwecks gedacht werden muß. Ohne die Stimme der heiligen Pflicht in mir würde ich nichts von einem Gott außer mir wissen; ja ich würde nicht einmal ein Interesse haben, ihn zu suchen; denn die Theorie begnügt sich mit Ideen als regulativen Principien und die Gegenstände,

genstände, welche sie ihren Ideen setzt, sind ihr nur Schemate, um den Verstandesgebrauch zu leiten; es liegt ihr nichts daran, zu wissen, ob diese Gegenstände wirklich sind oder nicht.

Aber es ist auch für die Religion gar nicht gleichgültig, daß und ob wir uns die Theologie nur in diesem und keinem andern Verhältnisse zur Religion denken.

Nicht zu gedenken, daß wir ohne die Leitung des Pflichtgesetzes keine bestimmte Erkenntniß von Gottes Willen und Eigenschaften haben können, so führte doch dieser Weg, gesetzt er könnte von der Erkenntniß anheben und so zur Pflichtlehre gehen, offenbar zu einer Heteronomie des Willens. Denn die Gesetze des Verhaltens würden nun nicht aus der durch sich selbst und allein praktischen Vernunft, sondern von einem außer der Vernunft gegebenen Willen abgeleitet. Die Folge hiervon wäre, daß der Gehorsam ein Dienst in der eigentlichen Bedeutung wäre und die Unterwerfung aus Furcht, nie aber aus Liebe entspringen könnte. Die Pflichtbeobachtung würde ferner mit der Erkenntniß Gottes und der Ueberzeugung von seinem Dasein stehen und fallen; denn der Gottesleugner hätte nun keinen Grund dem gegebenen Gesetze zu gehorsamen; eben weil er das Principium desselben nicht annimmt. Die Religion selbst aber würde auf solche Art ein leidiger Afterdienst und der praktische Gottesleugner (eine weit gefährlichere

 Sekte

Sekte als die der theoretischen Grübler und Zweifler) ganz unwiderleglich und unverbesserlich (incorrigible) sein.

Mit welchen Gründen will ich den entschlossenen Gottesleugner zur Tugend leiten, wenn ich ihm zugebe, daß die Tugendgesetze von der Erkenntniß Gottes abhängen? Wie will ich Achtung von ihm wenigstens gegen den moralischen Theil der Religion fordern, wenn ich ihm einräume, ja selbst lehre, daß die sittlichen Aussprüche der Religion allein von der Erkenntniß Gottes und der Ueberzeugung von dem Dasein desselben abzuleiten sind? Er nimmt das Principium der Ableitung in Anspruch und hin ist alle Basis der Pflichtgesetze.

Ich weiß es wohl, daß die Religionslehrer nicht alle so verfahren, aber ich behaupte auch, daß sie, indem sie nicht alle sittliche Aussprüche der Religion von dem Willen Gottes, als einem von der Selbstgesetzgebung der Vernunft unabhängigen Principio ableiten, eben dadurch inkonsequent werden; denn wenn sie konsequent bleiben wollten, so mußten sie die ganze Moral aus dem Begriffe von Gott ableiten und von der Gewißheit seines Daseins abhängig machen. Eine solche Abweichung von dem einmal angenommenen Principio ist daher nur einem unwillkührlichen Einspruche ihrer Vernunft beizumessen, die ihre Rechte durch das von ihr bewirkte moralische Gefühl zurückfordert.

Aber

* * *

Aber sollte nicht die heilige Schrift für jene Ordnung vielleicht sprechen und durch ihre Aussprüche die Erkenntniß Gottes als die alleinige Quelle aller Pflichtgesetze vest stellen?

Wirklich beruft man sich zu seiner Rechtfertigung auf einige Erklärungen, welche in dieser Hinsicht von der heiligen Schrift gegeben werden. Ich gestehe aber, daß ich nicht eine einzige Stelle habe auffinden können, wo auch nur ein anscheinender Beweis hierzu gegeben würde.

Man beruft sich auf den Ausspruch Jesu Johan. 17, 3. „Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott und deinen Gesandten, Jesum Christum.“

Ich unterschreibe diesen Ausspruch von ganzem Herzen, aber ich finde darin nicht, daß die Erkenntniß Gottes das Principium der ganzen Religionslehre wäre. Jesus sagt: er habe Gott seinen Vater verklärt, er habe den Menschen und insbesondere seinen Jüngern den wahren und richtigen Begriff von ihm beigebracht, habe ihn als den Gott der Liebe dargestellt, habe ihnen sein Wort verkündigt, (v. 14.) das Wort der Wahrheit und diese Erkenntniß mache das ewige Leben aus. — Es leuchtet ein, daß hier nicht bloß Theorie sondern auch Praxis verstanden werde, wie denn Jesus auch hinzu setzt, daß sie sein Wort gehalten hätten (v. 6.) und so ist denn nichts

nichts richtiger als dieses, daß die Folge einer solchen lebendigen Erkenntniß Gottes, einer solchen Anhänglichkeit an seinem einzigen Gesandten, theils Besitz theils Hoffnung des ewigen Lebens sei. Auch muß die Moral allezeit zur Religion führen, wenn sie Macht auf den Willen bekommt; und das ewige Leben kann von uns nur durch das Dasein Gottes als möglich gedacht werden. Eben so klar ist auch, daß hier nicht die Rede von der wissenschaftlichen Ordnung der Theile in der Religionslehre sei.

Man beruft sich ferner auf den Ausspruch des Apostels Paulus Ebr. 11, 6. „Wer zu Gott kommt (wer sich im Geiste der Anbetung und des Vertrauens zu ihm naht) der muß glauben, daß er sei und denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde." Hier wird die Wichtigkeit des Glaubens an Gott, der Ueberzeugung von seinem Dasein und der Beherzigung dessen, daß er ein Vergelter sei, zu Gemüthe geführt. An allem diesem ist kein Zweifel, aber in welchem Verhältnisse die Theologie zur Religionslehre stehe, das wird hier nicht gesagt. Mehrere Stellen will ich nicht berühren, um nicht zu weitläuftig zu werden.

Nur dies bemerke ich noch, daß die Ordnung, nach welcher die Theologie allererst aus der Moral hervorgeht, einzig und allein mit dem Geiste des Christenthums übereinstimmt. Es ist eine der anziehendsten Vorstellungen

in

in der christlichen Religionslehre, daß sie Gott, als den Gott der Liebe schildert und den Gehorsam der Menschen gegen ihn auf Liebe gegründet wissen will. Der Gehorsam aus Liebe kann aber nie aus einer Heteronomie hervorgehen, wohl aber aus der Harmonie des fremden Willens mit der eigenen Gesetzgebung. Es ist eine der erhabensten Vorstellungen des Christenthums, daß es Gott als dem heiligen Gesetzgeber ankündigt und uns zuruft: seid heilig, wie euer Vater im Himmel heilig ist. Nun würden wir gar nicht wissen, worin die Heiligkeit Gottes bestünde, ja es würde von uns auch gar nicht verstanden werden, wenn es uns auch gesagt würde; hätten wir nicht in uns etwas, das sich in dieser Qualität als solches schlechthin ankündigte, nämlich die Pflicht, und das Gesetz, wodurch sie spricht. Hierin haben wir nun die Anzeige, was wir unter einem heiligen Gott denken sollen, und was von uns verlangt wird, wenn es heißt: ihr sollt heilig sein, wie euer Vater im Himmel. Wirklich leitet uns auch das Pflichtgesetz auf diese Eigenschaft Gottes und stellt uns ihn ursprünglich als einen solchen vor, wie wir an uns zu werden Beruf und Gesetz haben. — So fließt der Gehorsam gegen Gott mit dem gegen unsere Pflicht aus einem Gesetze und ist selbstgesetzlich. Das Christenthum also, weit entfernt das menschliche Verhalten auf eine fremde Gesetzgebung zu gründen, führt vielmehr durch Geist und Worte auf Freiheit und ein Gesetz der Freiheit. Wel-

ches

ches der Ap. Jakobus unter andern sehr nachdrücklich einschärft.

III.

In Hinsicht auf den Ursprung des Begriffs von Gott ist d. s. Döderlein der irrigen und mit der heiligen Schrift gar nicht verträglichen Meinung, daß die Menschen ohne Offenbarung gar keinen Begriff von Gott hätten erreichen können. S. desselben Institutio theol. p. 1. §, 3. obs. 1. Fateor, sine monitore deo impares *omnino* fuisse vires humanas efformandae piae ac genuinae notioni de deo et tuendae: itaque *primas* notitias revelatas dicam: sed postquam priorum revelationum auctoritas variis casibus obsolevit, *semina* autem cognitionis cultusque divini per eas in animos hominum projecta rationis usu excolerentur et rursus efflorescerent, cum hominibus admonitionem divinam jam e mentibus suis repeterent atque sensus antiquos revocarent ad demonstrationem per ratiocinia: haud omnino reiiciendi videntur, qui, quod ii suis jam viribus nutritis atque excultis cognoscunt atque demonstrant, id ad naturales vires referunt."

Die ersten Kenntnisse also, ja die ersten Gründe derselben (primae notitiae et semina) sollen nach D. geoffenbart sein. Er versteht aber unter Offenbarung hier die in engerer Bedeutung, da sie Kenntnisse liefert, „welche aus den göttlichen Werken nicht abgenommen werden

werden können, sondern zuerst von Gott zu den Menschen kommen.“ Usus religionis revelatas sensu strictiori vocat notitias, quae non ex operibus divinis colliguntur, sed primum a deo ad homines veniunt. ibid. §. 3. obs. 2. — Also Kenntnisse, wozu das menschliche Erkenntnißvermögen durch sich gänzlich untauglich sei. („omnino impar.“)

Diese Behauptung ist aber irrig, erstlich, wenn wir sie nach ihrer Rechtfertigung innerhalb den Grenzen der Vernunft erwägen. Denn hier zeigt sich, daß und wie der Begriff eines Urwesens entsteht; wie er unter der Leitung der natürlichen und moralischen Teleologie erweitert und bestimmt wird; zum wenigsten entstehen, erweitert und bestimmt werden kann: denn wir reden hier und zunächst von der Möglichkeit, weil auch diese sogar von Döderlein geläugnet wird. Ja es zeigt sich, daß die menschliche Vernunft aus sich selbst ein Interesse für den Begriff des Urwesens bewirkt, ein theoretisches, zur Vollendung der Erkenntnisse in Principien und ein praktisches zur Bestimmung des Willens durch das Pflichtgesetz, daß also die Vernunft selbst antreibt, jenen Begriff zu suchen und mit sich selbst eher nicht einig ist, als bis sie ihn gefunden hat; daß also jede Vernunft nicht allein auf ihn kommen könne, sondern ihn nothwendig bilden müsse, wenn ihre Function einmal diese Richtung genommen hat; daß sie aber diese

Richtung nehmen müsse, weil sie ihrem Gesetze wesentlich ist. Endlich zeigt sich, daß der Begriff, welchen die Vernunft gibt, wenn sie ihr Geschäfte in der Ausbildung desselben vollendet hat, genau mit dem übereinstimmt, welchen die vollendete Offenbarung aufstellt.

Zweitens findet auch jene Behauptung nicht die geringste Stütze in dem Ansehn der heiligen Schrift selbst. Denn diese setzt nicht allein den Begriff von Gott voraus, indem sie es mehr darauf anlegt ihn zu berichtigen und auszubreiten als selbst erst zu erzeugen und einzugeben; sondern sie lehrt auch noch, daß jeder Mensch durch sein eignes Nachdenken darauf geführt werde, und dieses so gar mit dem Zusatze, daß sich kein Mensch mit der Unwissenheit entschuldigen könne, als habe er erst so lange warten können oder müssen, bis ihn eine außerordentliche Offenbarung auf den Begriff und die Erkenntniß Gottes geleitet hätte. Denn „die Erkenntniß Gottes, heißt es Röm. 1, 19. 20. ist unter ihnen offenbar, denn Gott hat sie ihnen geoffenbart" Nun! wodurch? „Seit der Schöpfung der Welt, heißt es weiter, ist der Unsichtbare durch die Betrachtung seiner Werke erkennbar, desgleichen seine unendliche Macht und Majestät; — also daß sie (selbst die Heiden) keine Entschuldigung haben." Dies widerspricht der Meinung des s. D. gradezu. Auch berufen sich die heiligen Schriftsteller sowohl vor als nach Christi Geburt immer

auf

auf die „allen gegenwärtige und allen zugängliche Quelle der Betrachtung und der Erhebung des Herzens zu Gott. Z. B. Psalm 19,2.5. Apost. Gesch. 14. 15-17. Man vergleiche die musterhafte Aushebung und Aufstellung der hieher gehörigen Aussprüche der heiligen Schrift in des H. D. Ammon's Bibl. Theol. S. 49. f.

Die Frage aber, ob der Begriff von Gott geoffenbart sei, ist einer doppelten Erörterung fähig.

Einmal: ob es durchaus nothwendig gewesen sei, daß der Begriff von Gott geoffenbart wurde, indem das Menschengeschlecht sonst nie auf ihn würde gekommen sein und auch nie hätte kommen können. Diese muß verneint werden; wie wir so eben erwiesen haben; denn man kann nicht darthun, daß die menschliche Vernunft an sich zu schwach sei, um eine Theologie zu bilden, vielmehr erhellet aus ihren Gesetzen das Gegentheil.

Zum Andern: Ob dennoch nicht die Erkenntniß Gottes, vielleicht im Anfange, vielleicht auch in der Folge zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, durch eine außerordentliche Offenbarung habe gegeben werden können? — Die Möglichkeit dieses Satzes muß eingeräumt werden. Denn wer wollte beweisen, daß dies unmöglich wäre? Manche Schriftgelehrten und unter Andern der D. Bahrdt haben sich zwar viele Mühe gegeben, die Unmöglichkeit einer Offenbarung (wie denn die Unmöglichkeit der Wunder überhaupt)

 dar-

darzuthun, allein sie hatten sämmtlich nicht einmal einen richtigen und bestimmten Begriff von Möglichkeit und Unmöglichkeit, sonst würden sie es nie versucht haben, die Unmöglichkeit eines Gegenstandes beweisen zu wollen, wovon die Vernunft selbst einen problematischen Begriff aufstellt.

Der Begriff der Offenbarung, wie der des Wunders, ist kein abgezogener, sondern reflectirter Begriff und findet nur Statt, wo die Vernunft in ihrer Forschung nach dem Gesetze der wirkenden Ursachen nicht befriedigt wird, sondern nach einem andern Princip (nämlich dem der Zweckmäßigkeit) beobachtet. Nach diesem Princip liegen die Gründe der Erscheinungen nicht mehr in einer sensiblen, sondern in einer intelligiblen Ursache.

Nun zu entscheiden, was durch die Kausalität einer solchen Ursache möglich oder unmöglich sei; das hängt bei uns nicht mehr von der Einsicht des Objekts, sondern von der Schätzung der Wirkung durch teleologische Principien ab. Diese endigen sich in dem Endzwecke, welcher durch das Pflichtgesetz aufgestellt wird und die Vernunft kann nun nichts darwider haben, wenn es der Weisheit Gottes gefällt oder gefallen habe, Erscheinungen zu bewirken, die von uns nicht aus mechanischen Gesetzen erklärt, sondern deren Möglichkeit von uns nur durch das Gesetz der Zweckmäßigkeit beurtheilt werden kann.

Da nun die Möglichkeit der Offenbarung theoretisch zugelassen werden muß, so kommt es darauf an, ob es mit dem moralischen Zwecke der Welt verträglich ist, wenn Gott die Erkenntniß von sich irgendwo und irgendwann geoffenbart und für zweckmäßig gehalten habe, das durch außerordentliche Veranstaltung zu beschleunigen, worauf die Menschen nach dem gewöhnlichen Gange vielleicht erst spät und durch viele Umwege gekommen sein möchten. Was in dieser Hinsicht geschehen sei, lehrt uns die Geschichte, so weit schriftliche Denkmäler derselben reichen, nicht; vielmehr fängt alle für uns urkundliche Offenbarung mit einem schon vorhandenen Begriff von Gott an, bestrebt sich nur diesen zu berichtigen und besonders ihn populär und praktisch zu machen, das heißt, ihn zur Kenntniß des Volks und in Beziehung auf dessen Verhalten zu bringen.

Ziehen wir das eben Erörterte ins Kurze zusammen, so enthalten wir ungefähr folgende Resultate.

Der Begriff von Gott kann aus der Vernunft entspringen und im Fortgange der Kultur muß jede Vernunft zuletzt auf ihn kommen. Er kann durch Offenbarung zuerst gegeben sein; um die Kultur der Menschen zu beschleunigen. Die Möglichkeit davon läßt sich denken, aber theoretisch weder beweisen noch widerlegen. Die Beurtheilung dessen, ob es geschehen könne, ist teleologisch und zwar hier ethikoteleologisch. Es hängt

 von

von der Verbindung einer solchen That mit dem Endzweck der Welt ab, ob sie möglich oder nothwendig sei. Ein vollständiges und entscheidendes Urtheil kommt in dieser Sache nur der höchsten Weisheit zu.

IV.

Bei der gewöhnlichen Erörterung des Begriffs und der Eigenschaften Gottes ist es erstlich nicht wohlgethan, daß man den moralischen Begriff nicht obenan stellt, sondern ihn nur mit unterlaufen läßt. Dies hat für die Religionslehre die üble Folge, daß sie leicht, wider ihre Absicht, den Afterdienst begünstigt. Es ist für die Religion nicht hinlänglich, daß man sich Gott als Schöpfer und Regierer der Welt denkt, sondern es ist in ihr die erste und wichtigste Angelegenheit, daß man sich Gott als den moralischen Schöpfer und Regierer denkt. Erst dadurch wird er ein Gegenstand der Anbetung und des innigsten Vertrauens.

Dieser moralische Begriff ist es auch eigentlich, welcher der christlichen Theologie zum Grunde liegt. Nur dadurch ist Gott heilig und heißt der Gott der Liebe; so wie es auch dadurch nur möglich ist, daß wir Liebe zu ihm und seinem Gesetze haben können.

Eine unausbleibliche Folge dessen, daß der Begriff nicht nach Principien bestimmt wird, ist diese, daß die Eigenschaften Gottes untereinander laufen. Die

transscendentalen, physischen und ethischen werden vermengt vorgetragen, grade als wenn unter ihnen kein spezifischer Unterschied Statt fände, und nicht jede Art ihre eigne Principien der Ableitung, Erörterung und Rechtfertigung erforderte.

Besonders aber sind die moralischen Eigenschaften weder gehörig von den übrigen geschieden noch auch in ihrem Begriffe so berichtigt, daß sie als Gründe der vollständigen Bestimmung der Uebrigen dienen und die Nothwendigkeit (praktische Realität) derselben darthun könnten.

Ja d. f. Döderlein war sogar der Meinung, daß sich eine vollständige Eintheilung der göttlichen Eigenschaften kaum zu Stande bringen lasse. „Sed in his omnibus ambigua atque obscura multa vix expediri possunt.“ Freilich sind die Wege, welche er zur Eintheilung and Bestimmung der göttlichen Eigenschaften einschlägt, von ihm mehr auf gut Glück als unter evidenten Grundsätzen betreten. Nicht zu gedenken, daß seine ganze Absicht dahin geht, theils menschliche Eigenschaften grade zu auf Gott überzutragen, indem er schon genug gethan zu haben glaubt, wenn er sie in einem unendlichen Grade gedacht wissen will; theils die übrigen Eigenschaften aus der Natur Gottes an sich abzuleiten, ohne zu bedenken, daß diese uns gegeben sein müßte, und ohne sich darüber zu rechtfertigen, wie sie uns gegeben werden könne.

 Der

Der s. Heilmann macht schon in seinem Compendio theol. §. 49. eine Bemerkung, die man mehr hätte verfolgen und der man tiefer hätte auf den Grund gehen sollen, indem er bei der Uebertragung menschlicher Eigenschaften auf Gott nicht bloß auf den Grad sondern auch auf die Art derselben Rücksicht genommen wissen will. Er drückt sich zwar etwas unbestimmt, aber doch so aus, daß man wohl sehen kann, wohin er eigentlich will. „Quando quidem, sagt er, eorum virtutum nullam, nisi quatenus in nobismet ipsis eas deprehendimus, notitiam ac ne suspicionem quidem habere possumus, magnam, necesse est, incidere dubitationem; ne forte, cum sint infinita perfectionum, non *gradus* solum verum etiam *genera*, quibus qui polleat, pusillis istis nostris muneribus facile careat; ne inquam forte talpae nos subtilissimum tactum deo tribuamus de visu interim ne suspicantes quicquam. Atque haec dubitatio tanti esse debet, ut non credam, philosophum — de multis divinae naturae virtutibus — sine magna cespitatione posse pronuntiare, atque ita ut semper excipiat: nisi quid amplius. — Glückliche Winke zu dem Gedanken, daß man Gott nicht an sich erforschen könne oder wollen dürfe; daß die von unsrer Natur entlehnten Eigenschaften sich selbst dadurch daß man sie in einem unendlichen Grade denkt, noch nicht für Gott an sich schicken, sondern daß das, was wir in ihm als den Grund verständiger Wirkungen, denken,

ken, auch noch der Qualität nach von unsern Eigenschaften gänzlich verschieden sein könne. — Freilich Winke, die wohl über die eigne Ahndung ihres Urhebers hinaus, nun erst zu deutlichen Begriffen umgeschaffen und in ihren Gründen und Folgen aufgestellt werden können.

* * *

Es ist aber weder unmöglich noch auch eben so sehr schwer, eine auf Principien gegründete vollständige Eintheilung und Absonderung der Eigenschaften Gottes zu Stande zu bringen. Man muß nur den Grund bemerken, woraus der Begriff und dessen Bestimmung ergeht.

Dieser ist entweder transscendental oder physisch oder ethisch. Aus Jedem von diesen Gründen entspringt ein Begriff, welcher von den andern spezifisch verschieden ist.

A. Aus der Transscendentalphilosophie, die sich mit bloßen Begriffen von Gegenständen überhaupt beschäftigt, ohne auf die besondere Beschaffenheit gegebener Gegenstände Rücksicht zu nehmen, entspringt der Begriff von einem allerrealesten Wesen. Alles, was nun aus der Idee eines Wesens absolgt, was reines Resultat der Bestimmung dieser Idee durch sich selbst ist, das sind transscendentale Eigenschaften Gottes.

B. Die Physiologie und zwar die teleologische (nicht die mechanische, denn diese führt auf einen Urgrund blin-

der Nothwendigkeit, womit die Vernunft nicht befriedigt werden kann) führt durch die in der Natur vorhandenen Zwecke auf einen verständigen Willen als die Ursache derselben. Dies ist eine Bestimmung, welche nun noch zu dem transscendentalen Begriff hinzu kommt, wodurch er also erweitert (nicht verdeutlicht) wird. Alles nun, was sich aus dem Begriffe eines durch einen verständigen Willen die Natur formenden Wesens ableiten läßt, das sind die physischen Eigenschaften Gottes. Physisch heißen sie, nicht etwa weil sie aus der Natur (Physis) des göttlichen Wesens an sich folgten, denn diese kennen wir nicht, sondern weil sie durch Naturbetrachtungen berechtigte Bestimmungen und Erweiterungen unsers Begriffs von Gott sind. Eine Bemerkung, die ja nicht übersehen werden darf, weil sonst der Ausdruck, physischer Eigenschaften, leicht gemißdeutet werden könnte.

Denn unter physischen Eigenschaften Gottes möchte sich Jemand noch solche denken, die von der Natur abstrahirt sind; das sind sie aber nicht; denn die Abstraction hebt nur das Allgemeine aus dem Besondern; aber die allgemeinen Bedingungen des Daseins der Dinge können nie Eigenschaften Gottes werden. Oder es möchte Jemand darunter Eigenschaften verstehen, welche aus den unsrigen (Natureigenschaften) auf Gott übergetragen würden; das geht nicht an, wie wir schon oben bemerkt

haben.

haben. Physische Eigenschaften sind daher solche, welche Gottes Verhältniß zur Natur bezeichnen, in so fern wir diese, durch eine Reflexion über ihre Beschaffenheit als zweckmäßig, mithin nur durch einen verständigen Willen möglich denken können. Sie sind Begriffe, welchen Naturbetrachtung (contemplatio naturae teleologica) zum Grunde liegt.

C. Die Ethikologie führt auf den Begriff eines ursprünglichen höchsten Guts (prototiy pon ethicum). Dies ist eine neue Bestimmung, welche noch zu dem transscendentalen und physischen Begriff hinzu kommt, wodurch er also erweitert, nicht verdeutlicht wird; denn Niemand kann die Eigenschaft Gottes, als eines sittlichen Ideals, aus dem transscendentalen oder physischen Begriffe herauswickeln (durch Analyse finden). Alles nun, was aus dem Begriffe eines höchsten ursprünglichen Guts folgt, das sind die moralischen Eigenschaften Gottes.

A. Heben wir nun von dem transscendentalen Begriffe an und erörtern aus diesem die Eigenschaften Gottes, so muß er, durch die transscendentale Idee bestimmt, gedacht werden 1) als einig und allumfassend 2) als das allerrealeste Wesen und einfach 3) als selbstständig, Urwesen, Wesen aller Wesen (materielle Möglichkeit der Gemeinschaft aller Wesen) 4) als nothwendig existirend.

Hier-

Hieraus fließen die übrigen transscendentalen Eigenschaften, Außerweltlichkeit (außerweltlicher Grund der Weltwesen) Allmacht, Allgegenwart, Ewigkeit, Allgenugsamkeit, kurz alles, was Realität ist: Wiederum wird dadurch alle Einschränkung von ihm verneint. Er ist 1) keine Vielheit, es gibt nicht mehrere solche Wesen 2) er ist kein Aggregat, nicht durch Zusammensetzung der Theile möglich; in ihm ist keine Einschränkung oder Mangel des Realen. 3) Er ist kein Accidenz von Etwas, von Nichts abhängig, von Nichts ausgeschlossen. 4) Er ist nicht zufällig und s. w.

B. Die physischen Eigenschaften Gottes, das heißt diejenigen, welche ihm in seinem Verhältnisse zur Natur (nach Maaßgebung der natürlichen Zwecklehre) zugeschrieben werden müssen, vereinigen sich sämtlich in dem Begriffe eines verständigen Willens. In wie fern Verstand und Wille Realitäten sind, so kommen sie Gott schon durch den Begriff des Allerrealesten zu; aber da wir in der Transscendentalphilosophie von aller Bestimmung durch empirische Data abstrahirten, so konnten wir uns durch sie auch keinen bestimmten Begriff von einem göttlichen Verstande und Willen machen, sondern mußten uns bloß damit begnügen, daß wir ihn als Urgrund auch dieser Realitäten (des abgeleiteten Verstandes und Willens) dachten. Auch hatten wir kein

Datum

Datum, wodurch wir berechtigt wurden, die transscendentale Eigenschaften (eines ursprünglichen Verstandes und Willens) näher zu bestimmen und ihnen in dieser nähern Bestimmung Realität zuzugestehen. Zu beiden berechtigt uns nun die Erfahrung, welche uns Naturzwecke aufweist und uns dadurch anleitet, die Natur überhaupt als ein zweckmäßiges Ganze zu denken. Im Verhältniß also zu dieser Natur, als einem teleologischen System, muß das Urwesen gedacht werden als ein mit Verstand und Willen begabtes Wesen.

Der Verstand und Wille Gottes muß nun mit den Bestimmungen gedacht werden, welche die Möglichkeit der Natur, als ein zweckmäßiges Ganze, erheischt. Der Verstand Gottes ist also in Beziehung auf die Natur zu denken 1) als einig, weil die Einheit des Ganzen durch keine Vielheit möglich ist 2) als einfach, durch keine Theile oder Zusammensetzung möglich, 3) ein selbstständiger ursprünglicher und die wechselseitigen Verhältnisse der Dinge zu einander und zum Naturganzen durchgängig bestimmender Verstand. 4) In Beziehung auf die Natur wirksam. — Aus diesen ergeben sich die übrigen Eigenschaften von selbst; z. B. Untrüglichkeit, Allwissenheit (Kenntniß der ganzen Natur) Allweisheit (Kenntniß und Wahl der besten Mittel zum Zwecke.) So ergibt sich auch daß der Wille Gottes einzig; einfach; durch Begriffe bestimmt; selbstständig, ursprünglich

wirkend, alles (in der Natur) bestimmend, von nichts abhängig, (in Beziehung auf die Natur) allmächtig und s. w. sei.

C. Die moralischen Eigenschaften Gottes fließen sämtlich aus dem Begriffe eines ursprünglichen höchsten Guts. Nach diesem ist Gott an sich heilig, sein Wille ist dem moralischen Gesetze angemessen; er ist selig, in ihm ist eine vollkommene Zufriedenheit mit seiner Person; er ist weise, in ihm vereinigt sich eine vollkommene Erkenntniß des höchsten Guts mit dem uneingeschränkten Willen, es zu bewirken. Er ist als ein solcher nur ein Einiger. Er ist die selbstständige Heiligkeit; durch sie Schöpfer und Gesetzgeber der Welt; nach ihr Erhalter und Regierer derselben; nach ihr Richter der unter sittlichen Gesetzen stehenden Wesen und Bestimmer der Schicksale derselben.

Man sieht leicht, daß alle diese Begriffe, nämlich die transscendentalen, physischen und moralischen nur einen Gegenstand haben, worauf sie sich beziehen; daß sie sich aber doch nach der Quelle, woraus sie fließen, spezifisch von einander unterscheiden. So entspringt der transscendentale Begriff ganz aus der reinen theoretischen Vernunft und in bloß theoretischer Absicht; um sich die Möglichkeit alles dessen zu denken, was ist. Dies gibt den Begriff des Alls der Realität. Der physische Begriff aber ist nicht mehr ganz rein, sondern entspringt durch

durch Reflexion (nicht über etwas, was bloß ist, sondern) über etwas, was bestimmt so und nicht anders gegeben und erkannt wird. Die Möglichkeit dieses bestimmten Etwas (der Naturzwecke) kann nur durch einen verständigen Willen gedacht werden. Das All der Realität ist eine verständig wirkende Ursache. Auch dieser Begriff ist, wenn gleich empirisch bedingt, doch noch ganz theoretisch. Das Principium der Reflexion gibt die Urtheilskraft, aber den Gegenstand der Anwendbarkeit und folglich die Realität desselben gibt die Erfahrung durch die Naturzwecke, welche sie darstellt. – Endlich der moralische Begriff von Gott entspringt weder aus der theoretischen Vernunft noch ist er empirisch bedingt; sondern er gründet sich auf ein Gesetz, wodurch die reine Vernunft selbst praktisch ist. Durch Reflexion über dieses Gesetz und den durch dasselbe gesetzlichen Endzweck der Welt wird die theoretische Vernunft angewiesen sich die Möglichkeit eines solchen Endzwecks in einer Ursache zu denken, welche durch Vernunft ursprünglich praktisch ist. — Das All der Realität, welches durch Verstand wirkt, wirkt durch sittliche Ideen als die höchsten Principien der Bestimmung seiner Kausalität. Das All der Realität ist ursprüngliche Moralität. —

Um nun das Spezifische zu bemerken, welches jedesmal zum Begriff hinzu kommt, stelle ich zum Beyspiel den Begriff der Kausalität auf. In der reinen theo-

theoretischen Philosophie heißt es: Gott ist die Ursache von Allem. In der empirischbedingten theoretischen Philosophie heißt es: Gott ist durch Verstand die Ursache von allem. Regeln und Vorstellungen von Zwecken nicht blinde Nothwendigkeit bestimmen seine Kausalität in der Hervorbringung und Einrichtung der Natur. In der praktischen Philosophie heißt es: Gott ist durch Idee eines sittlichen Zwecks Ursache von Allem. Nicht durch blinde Nothwendigkeit, aber auch nicht bloß durch Begriffe von Zwecken, sondern durch die Idee eines Endzwecks ist die Kausalität Gottes bestimmt,

Auch wird man leicht gewahr werden, daß, wie durch diese drei Arten der Theologie alles erschöpft ist, was in dieser Absicht geschehen kann, so auch nur durch ihre Verbindung eine vollständiger Theologie zu Stande kommen kann. Die transscendentale und physische Theologie genügen der menschlichen Vernunft nicht, weil sie in ihnen den Grund der Realisirung des vollständigen höchsten Guts vermißt. Die ethische Theologie stellt nur den moralischen Begriff auf und dieser bleibt wiederum unvollständig, wenn die transscendentalen und physiologischen Eigenschaften nicht zu ihm ergänzt werden. Nachdem also jeder Begriff, seinem specifischen Unterschiede nach aufgestellt ist, müssen sie nun sämtlich in Verbindung ein System der Theologie ausmachen.

Wir

Wir heben von der Transscendentaltheologie an, gehen durch die physiologische Theologie und endigen in der Ethikotheologie. Heben nun aufs neue von dieser an, finden in ihr erst die vollendete Bestimmtheit der theoretischen Untersuchungen und fordern in der Machtgewalt der handelnden Vernunft die Realität des theoretisch bloß Hypothetischen.

Wenn nun der sittliche Begriff von Gott uns Anbetung und Dankbarkeit, Vertrauen und Unterwerfung einflößt, so ist es die Harmonie der theoretischen Resultate mit dem praktischen Gesetze, welche unsern forschenden Geist entzückt und ihn vor dem Anblicke der Wahrheit mit seliger Wonne überströmt.

Heilige Vernunft! wie groß ist dein Name. Du führst uns zur Wahrheit, du lehrst uns die Pflicht. Heilige Wahrheit, heilige Pflicht! wie groß ist euer Name; ihr führt uns zu Gott, ihr lehrt uns ihn anbeten.

* * *

Wer sich daran gewöhnt hat, jeden Begriff nach seinem Ursprunge, Inhalte und spezifischer Verschiedenheit zu gebrauchen und da, wo er gebraucht wird, nur das, was ihm zukommt, nichts anders, nichts mehr, nichts weniger zu denken, dem fällt die Unbestimmtheit sehr auf, welche sich selbst in solchen Schriften zeigt, wo es eigentlich darauf kommt, daß man den Inhalt des

Begriffs mit möglicher Ausführlichkeit und Präcision seinem Ursprunge und seiner Begränzung nach aufstelle.

Es ist daher viel zu einseitig und für den Zweck der Religion unzulänglich, wenn d. s. Döderlein z. B. die göttliche Weisheit so erklärt, daß Gott durch sie bloß die besten Mittel zum Zwecke zu wählen wisse und der Zweck derselben kein anderer als die Beförderung der Glückseligkeit sei. S. Doederlein institut. Theol. p. 1. §. 87. „Numinis sapientiam dum admiramur, fatemur summum artificem ac rectorem omnium absolutissime intelligere rationem salutis rerum creatarum, et iudicio minime fallaci cognoscere, quae conducunt ad illam felicitatem (remedia). Späterhin ist man von dieser Definition eben nicht merklich abgegangen. Allein Weisheit bedeutet 1, die Kenntniß der Einheit aller Zwecke, folglich des Endzwecks als den Mittelpunkt aller Zweckbeziehungen — Kenntniß des höchsten Guts; 2, die Angemessenheit des Willens zu dieser Idee, so daß sie durch diesen Willen im höchstmöglichen Grade realisirt wird — Bewirkung des höchsten Guts. Sie druckt daher nicht bloß die Kenntniß des Endzwecks der Welt und der zu ihm zweckmässigsten Mittel sondern auch den Willen aus, jenen Endzweck wirklich zu machen.

Hieraus fließt denn auch der Begriff der Gerechtigkeit und Güte Gottes, als Elemente der Weisheit.

Denn

Denn die Idee der Weisheit kann in Gott nur dadurch praktisch gedacht werden, daß er eben so gerecht als gütig gegen seine Geschöpfe handelt.

Zugleich ergibt sich, daß die Weisheit in ihrem vollendeten Begriffe allein bei Gott Statt findet. Die absolute Einheit aller Zweckbeziehungen, den Endzweck kennen, und durch die Idee bestimmt ihn realisiren — dies kann nur die selbstständige Weisheit. Menschen hingegen können sich nur diesem Ideale immer mehr nähern, bei ihnen findet nur Tugend, ein durch sittliche Ideen geregtes und geleitetes Bestreben zur Weisheit, Liebe zur Weisheit (Philosophia, studium sapientiae) Statt. Gott ist der Alleinweise, Menschen sind der Weisheit beflissen. 1 Tim. 1, 17. Jud. 25. μονος σοφος θεος Nicht bloß scientia eminentissimus, wie d. s. Döderlein übersetzt, sondern summi boni scientia et actuatione eminentissimus, Gott ist durch die Idee des höchsten Guts allein unbedingtpraktisch, er ist der Alleinweise.

Es ist in der Religionslehre von der äussersten Wichtigkeit, diesen durch Vernunft, Schrift und Sprachgebrauch so bestimmten Begriff vestzuhalten, da er es vorzüglich ist, durch welchen wir in der Erörterung und Erklärung anderer Begriffe die einzige und sichere Leitung bekommen; wobei es denn sehr bewundernswürdig ist, wie sich die anderweitigen Angaben des Verhältnisses Gottes zu den Menschen in der heiligen Schrift so genau

 daran

daran anschliessen und eine Bedeutung geben, worüber sich die unbefangene Vernunft gar wohl einverständigen kann.

Die Begriffe, welche durch die Idee der Weisheit erst ihre ganze Bestimmtheit erhalten, sind nun die der Güte und Gerechtigkeit, der unerbittlichen Strenge und verheissenen Gnade.

Indem wir nun die selbstständige Weisheit im Verhältniß zu den Menschen denken, so ist Gott heiliger Schöpfer und heiliger Gesetzgeber; zugleich aber auch gütiger Erhalter und Versorger. Güte aber unter der Regel der Heiligkeit ist Gerechtigkeit, und dadurch ist Gott Verwalter seiner heiligen Gesetze und heiliger Richter aller seiner Untergebenen (aller freien unter sittlichen Gesetzen existirenden Vernunftwesen.)

Gott also, durch Weisheit sein Verhalten gegen seine Geschöpfe bestimmend, ist gegen sie so gerecht, wie gütig und gibt „einem Jeglichen nach dem er gehandelt hat, es sei gut oder böse.“

Als Handlung aber gilt hier alles, was der Gesinnung des Herzens gemäß ist, gesetzt daß es als sinnliche That auch nie zum Vorschein käme. Denn im Intelligiblen ist alles That, was durch die moralische Denkungsart als wirklich gedacht wird; ja selbst die Annahme einer (bösen oder guten) Maxime ist schon That, wenn sie sich gleich noch nicht durch äussere Handlungen

(er-

(erscheinende Thaten) offenbart. Daher sind die intelligiblen Thaten eben so zurechnungsfähig (imputabel) als ihre Folgen, (als die Darstellung derselben in der Sinnenwelt.)

Wie gegründet und populär ist es also, wenn Jesus sagt: „Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe gebrochen in seinem Herzen.“ Denn die intelligible That ist der Grund der sensiblen. Aber eben diese intelligiblen (bösen oder guten) Thaten sind es auch, wo „nur der Geist dem Geiste Zeugniß gibt.“ Das sich selbst richtende Bewustsein ist es, welches dem Thäter sein Urtheil spricht. Aber noch richtiger wie dieses, ja untrüglich richtet derjenige Geist, welcher ins Verborgene schaut, welcher Herz und Nieren prüft und den freien Antheil des Willens an der That aufs genaueste kennt.

Hierin unterscheidet sich auch der göttliche Richter von jedem menschlichen Richter. Dieser kann bloß nach äussern Handlungen als Folgen einer muthmaßlichen Gesinnung urtheilen. Da aber die äussern Handlungen nicht immer ein genaues Kennzeichen der Herzens-Gesinnung sind, kein Mensch aber dem Andern so ins Herz sehen kann, daß er den Antheil der Selbstbestimmung an der That unfehlbar abschätzen könnte, ja da selbst der Mensch seine Selbsterkenntniß nicht bis zu dem Grade bringen kann, daß ihn alle seine innern und äussern Triebfedern des Verhaltens entdeckt wären, so folgt, daß weder der

Mensch gegen sich selbst noch ein Mensch gegen den Andern ein ganz gerechter Richter sein könne. Denn zu einem ganz gerechten Urtheil wird erfordert, daß es allgemeingültig sei, folglich der Abspruch im einzelnen Falle sich auf ein Gesetz für alle Fälle gründe. Es muß ferner uneigennützig sein, folglich ohne Rücksicht auf die Parthei aus der Unverletzlichkeit eines allgemeinen Gesetzes abfliessen. Es muß wechselseitig sein, folglich für Einen wie für Alle verbindend sein und jedem in seiner lautern Rechtskräftigkeit am Herzen liegen. Es muß endlich wirksam sein, folglich vollzogen werden. Es gehört also zu einem gerechten Richter eine durchgängig bestimmte Erkenntniß der That nach ihren sinnlichen und übersinnlichen Gründen; eine durch übersinnliche Principien gesetzgebende, nach dieser Gesetzgebung über vorliegende Fälle entscheidende, für die Entscheidung alle Subjekte der Gemeinschaft (alle endliche Vernunftwesen unter sittlichen Gesetzen) interessirende und endlich eine, den durch sittliche Gesetzgebung, unpartheiische Entscheidung, durch das allgemeine Interesse gerechtfertigten Spruch, vollziehende Gewalt. Man sieht leicht, daß wenn auch die Gewalt in einem Menschen vorhanden wäre, doch die Bedingungen des Gebrauchs derselben nicht bei ihm angetroffen werden; weil zur Ausübung derselben schlechterdings Erkenntniß der sinnlichen und übersinnlichen Gründe der Thaten gehört; eine Erkenntniß, die nur dem allwissenden Herzenskündiger zukommt.

Damit

Damit nun das menschliche Urtheil so viel möglich gerecht sei, müssen die Gewalten, welche in dem höchsten Richter vereint sind, bei den Menschen getrennt werden, um dadurch den Einfluß des sinnlichen Interesse, so viel möglich, abzuhalten und dem sittlichen Interesse den möglichfreiesten Spielraum zu geben. Es sei also in einem Staate, der auf Principien der Gerechtigkeit gegründet ist, eine besondere gesetzgebende, eine besondere richtende, eine besondere das Interesse Aller verbindende und eine besondere vollziehende Gewalt. Nur so werden wir uns durch politische Einrichtungen dem auf Erden nähern, was im Himmel geboten ist.

Gott aber als die allmächtige selbstständige Weisheit prüfet die Herzen und erforschet die Geister; er allein kennt die Gründe der Handlungen und er ist es daher auch, welcher „allein recht richtet.“ Er allein kann die vollkommne Angemessenheit des Naturreichs zum Sittenreiche, des Zustandes der Wesen zu ihrem sittlichen Werthe bewirken und allein durch ihn kann und wird „ein Jeglicher erndten, was er gesäet hat.“

Eben durch das Verhältniß Gottes zu den Menschen als eines sittlichen und untrüglichen Richters steht nun auch die unerbittliche oder unumgängliche Strenge desselben in der Vollziehung seiner Urtheile fest. „Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten.“ Es darf Niemand hoffen, die Sentenz der göttlichen Gerechtigkeit

auf irgend eine Weise, es sei durch einschleichende Schmeichelei oder trüglichen Vorwand oder müssigen Dienst, wankend und rückgängig zu machen; und es bleibt dem Sünder nichts übrig, als was ihm dieselbe Gerechtigkeit zuruft: „Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern“. Intelligible Unthaten mit ihren Folgen können und sollen nur durch intelligible Thaten und ihre Folgen ersetzt werden. Ein (durch seinen Frevel) „geängstigtes“ und (dem moralischen Werthe nach vor seinen eignen Augen im Nichts versunckenes und) „zerknirschtes Herz“ sind die Opfer, welche nur dem Herrn gefallen können, weil sie die Symptome des innern Kampfs sind, um aus der Bösartigkeit des Herzens in Gutartigkeit überzugehen; und wenn sie mit beständiger Sorge wegen des Rückfalls und peinlichem Ernst, um immer vorwärts zu kommen, verknüpft sind, so gewähren sie die Hoffnung eines neuen Menschen und eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels.

Von der durch Gerechtigkeit bestimmten Güte Gottes unterscheidet sich nun noch die Gnade. Der Begriff davon fließt gleichfalls aus dem Begriff der Weisheit ab und eben dadurch ist auch zuersehen, daß und wie er nicht dem Begriffe der strengen Gerechtigkeit widerspricht.

Die Gerechtigkeit Gottes besteht in dem Verhältnisse desselben zu den Menschen, in wie fern es durch die

freien

freien Handlungen derselben bestimmt ist. In diesem Verhältnisse schätzt Gott den sittlichen Werth seiner Geschöpfe und verhängt über sie den ihren Thaten angemessenen Zustand. Die Gnade Gottes bedeutet aber das Verhältniß Gottes zu den Menschen, in so fern es ausserrechtlich erwogen wird. Nach diesem Verhältnisse verleiht er, durch die Idee des Endzwecks der Welt bewogen, dasjenige, was als Mittel zu dem Endzwecke in endlichen Wesen erforderlich ist, nämlich als Mittel, die nicht in der Gewalt der Menschen stehen, deren sie jedoch bedürfen, um den Endzweck der Welt an sich und außer sich zu befördern; als Mittel also, welche die Menschen rechtlich weder erwerben noch verwirken können, die sie, wenn sie sie haben, weder rechtlich besitzen, noch, wenn sie sie nicht haben, wiederrechtlich entbehren. Sie sind also von Gott den Menschen durch die Idee der Weisheit zum Zwecke der Weisheit verliehene Güter; Güter, wobei kein Rechtsanspruch der Geschöpfe wirksam ist, sondern die lediglich aus freiem Wohlwollen (aus Gnade) den Menschen zu Theil werden.

Niemand ist so arm, daß er nicht einen großen Reichthum besitzen sollte, wenn er sich nicht nach dem schätzt, was er wünscht, sondern nach dem, was er hat. Niemand ist so blind, daß er nicht in den Ozean der Spenden blicken und das Meer der Gaben entdecken sollte, welches ihn überall und stets umschwebt und durchdringt. Schon meine Existenz, nach dem was sie ist

und noch mehr nach dem, was sie als ihren Endzweck verkündet; welche unaussprechliche Wohlthat ist sie und wie erhebt sie das Herz, wenn ich in ihr den mit einer Unendlichkeit, ja mit einer unendlichen Veredelung, schwangeren Keim erblicke, durch dessen Entwickelung ich einem eben so ewigen als unveränderlichen, eben so unermeßlichen als unschätzbaren weltbürgerlichen (alle moralische Wesen durch eine und dieselbe Gesetzgebung, eine und dieselbe Entscheidung, ein und dasselbe Interesse, eine und dieselbe Vollziehung unter einem und demselben Oberhaupte vereinigenden) Reiche entgegen reife. Wie verschwindet vor dieser erhabnen Bestimmung das anscheinende Widerspiel, welches irdische Verschiedenheiten und Ungleichheiten hier und dort, heute oder morgen nur machen!

Und mit meiner Existenz, wie viel ist nicht mit ihr verbunden, wo auch nicht einmal der Gedanke des Verdienstes Statt findet? Die Einrichtung meines Erkenntnißvermögens, Begehrungsvermögens und Empfindungsvermögens; der bewundernswürdige Bau meiner körperlichen Maschine, der unergründliche Mechanismus der Kräfte und die noch unergründlichere Organisation der Theile; meine Verbindung mit den Dingen außer mir, die wechselseitige Bestimmung aller Theile im Weltganzen und die Harmonie zur Einheit des in meiner Existenz angewinkten Endzwecks der Schöpfung; alles dieses, indem

dem wir es von der Weisheit Gottes ableiten; können wir es anders al die Folge einer freien Fügung derselben denken? Und indem es zugleich eine sich auf uns beziehende Güte Gottes beweist, können wir diese anders als Gnade, als außerordentliche Wohlthätigkeit betrachten?

Ein reichhaltiger Gegenstand dieser Betrachtung ist nun auch noch das Verhalten Gottes zur sittlichen Vervollkommnung der Menschen, die sittliche Haushaltung oder Heilsordnung, wie es, wenn man sich bestimmt erklärt, nicht unschicklich genannt werden kann. Hier ist denn noch zu erwägen, ob und wie G o t t, durch die Idee der Weisheit bestimmt, etwas zur m o r a l i s c h e n Veredlung seiner Geschöpfe beitragen könne, so daß weder der Freiheit und der durch sie gebotenen selbstthätigen Besserung Eintrag geschehe, noch auch ein Weg, um die gerechten Gerichte Gottes hinzuschleichen, geöffnet oder wenigstens offen gelassen werde.

Im Allgemeinen merke ich hier nur an, daß wir durch die Idee der Weisheit geleitet, hoffen können, Gott wolle und werde zur Beförderung des Endzwecks der Welt alles thun und zwar aus Gnade thun, was nicht in unsrer Gewalt steht; selbst auch, was die Bewirkung unsrer Besserung und unsers Fortgangs in der sittlichen Vollkommenheit betrifft; so das Beides in seiner Beziehung richtig und wahr sei, wenn es einmal heißt: „Schaffet daß ihr seelig werdet, mit Furcht und

Zittern" und zum Andern: „Aus Gnaden seid ihr seelig worden" Phil. 2, 12. Ephes. 2, 5: 8.

Auf die Erörterungen und Bestimmungen der Lehren, welche die christliche Religion zur moralischen Oekonomie rechnet, und unter den Begriff der Gnade befaßt, kann ich mich hier nicht einlassen. In der Folge werden wir nähere Veranlassung dazu haben.

Hier ist es mir nur darum zu thun den Begriff der Gnade und das Verhältniß Gottes zur Welt, welches dadurch angezeigt wird, zu rechtfertigen und in so weit zu bestimmen, als es die Angabe der Eigenschaften Gottes erfordert.

Ich thue dies um so angelegentlicher, da in neuern Zeiten dieser Ausdruck, selbst von aufgeklärten, oder zum wenigsten diesen Ehrennamen in einem vorzüglichen Grade forderenden, Männern so verschrieen wurde, daß er beinah zum Gespötte diente. Man wollte nichts mehr von Gnade hören, sondern ganz auf der Veste seiner eigenen Gerechtigkeit stehen. Man wollte nichts von Glauben und Geheimniß mehr wissen, sondern in allen den Weg der Demonstration und Evidenz einschlagen.

Hiergegen bemerke ich, daß zum Verdruß jener so rüstigen Dogmatiker sich vorläufig wenigstens die **Begriffe** jener Objekte aus der Vernunft ergeben; gesetzt auch daß man sich alle Fälle der Subsumtion wegzuvernünfteln

nünfteln getrauete. Der Begriff der Gnade (denn mit diesem wollen wir es hier nur zu thun haben) entspringt durch Reflexion, nicht durch Abstraction. Nur die Realität derselben ist empirisch bedingt, nicht der Begriff selbst. Er entspringt aber durch die Betrachtung, daß nicht alles, was dem Menschen durch seinen Schöpfer zu Theil wird, aus dem Princip des Rechts abgeleitet werden kann. Hiermit wird noch ein Fach offen gelassen und es entsteht die Frage unter welchen positiven Titel es zu bringen sei. Da nun aber die Weisheit Gottes als die zuoberst Kausalität habende Idee in der Schöpfung und Ausstattung der Weltwesen anzusehen ist, so leitet uns diese, ausser dem rechtlichen Verhältnisse, welches sie zwischen Gott und den Menschen aufstellt, auf die Idee, daß Gott auch noch aus freiem Wohlwollen zur Beförderung des Weltbesten wirke und dies ist denn der Begriff der Gnade in positiver Bedeutung.

Nun kommt es darauf an, ob sich für den Begriff der Gnade, welcher negativ ein ausserrechtliches Verhältniß und positiv ein freies bloß durch Weisheit geregtes Wohlwollen bezeichnet, Data auffinden lassen, welche allein durch ihn begreiflich sind. In der natürlichen Existenz und Ausstattung leidet die Sache keinen Zweifel; aber auch in der übernatürlichen Existenz und in der Beförderung ihres Endzwecks? Ich beantworte hier die Frage nicht, und überlasse es einstweilen der unpar-

teiischen

teiischen Prüfung eines Jeden, ob und wie fern er in Hinsicht auf die Realisirung seines Endzwecks sich auf eignen Füßen allein zu stehen getraue.

Nur zwei Puncte muß ich hier noch berühren. Widerspricht nicht der Begriff der 1) Gnade dem rechtlichen Verhältnisse, welches durch Schrift und Vernunft eben so unwiderredlich als strenge aufgestellt wird? Theoretisch hat die Sache keine Schwierigkeit; denn es läßt sich gar wohl denken, daß Gott seinen Geschöpfen mehr Wohlthaten erzeige, als worauf sie einen rechtlichen Anspruch haben. Auch spricht hier der wirkliche Besitz zu laut, als daß man die freie Wohlthätigkeit Gottes bezweifeln könnte. Aber sollte es praktisch, das ist, im moralischen Reiche auch so sein? Hier sind wir angewiesen, der Pflicht durch Freiheit zu gehorchen und es ist eine evidente Deutung des Pflichtgesetzes, daß wir nur so viel persönlichen Werth und Würdigkeit haben, als selbstgewirkte Uebereinstimmung unsrer Gesinnung mit dem Pflichtgesetze in uns ist. Da scheint es nun, als wenn die Gnadenwirkung Gottes ganz ausgeschlossen sei.

Um nun diesen anscheinenden Widerstreit der Gnadenwirkung mit dem Sittengebote an die Freiheit zu heben, dürfen wir bloß bemerken, daß jene Gnadenwirkung nicht die selbstthätige Umwälzung der bösen Gesinnung zu einer guten, nicht den selbstthätigen Emporschwung

schwung in sittlicher Vollkommenheit aufhebe, oder störe, oder unnöthig mache, sondern in einer Direction der moralischen Wesen bestehe, sie in dem, was nicht in ihrer Macht steht, zu leiten und das zu ergänzen, was durch sie selbst nicht bewirkt werden kann.

Dies stimmt nun gar wohl mit der Weisheit und widerspricht der Pflicht, sich durch Freiheit sittlicher zu machen, keinesweges. Aber die Nothwendigkeit dieser gnädigen Direction leuchtet dem Menschen erst dann ganz ein, wenn er die Heiligkeit seines Berufs und die Höhe seines Ziels erst recht lebhaft beherzigt. Bei diesem verwandelt sich jener anfänglich bloß problematische Gedanke in vestes Vertrauen: Gott werde, bei des Menschen ernstlichem Wollen und thätigem Bestreben, das aus freier Gnade ergänzen, wozu er an sich, auch bei dem größten Eifer, zu schwach ist. Ja das Gebot: „mit Furcht und Zittern seine Seligkeit zu schaffen" würde den Muth des entschlossensten Dieners der Pflicht gar leicht zur trübsinnigen Verzweiflung herabstimmen, wenn er im Kampfe mit sich selbst und bei dem, je zarteren desto empfindlichern, Gefühl seiner Schwäche und Mängel nicht den tröstlichen Glauben hätte, daß sein weiser Schöpfer ihm zu seinem moralischen Zwecke nicht minder behülflich und gnädig sein werde, als er es in der Austheilung natürlicher Güter gewesen und noch immer ist. Aber auch

nur

nur das der **Pflicht geweihte** Herz kann sich die Verheissung geben: „aus Gnaden werde ich selig werden;" denn sie geht nur aus der sittlichen Gesinnung hervor. Der Frevler kennt weder den Sinn dieser Verheissung, noch fühlt er ihre Kraft und noch weniger kann er sie sich zueignen; weil jeder Mensch sich nur aus seinem **bisherigen** sittlichen Zustande einen Begriff von seinem zukünftigen machen kann. Nur für den Pflichtgetreuen eröffnet sich jene Quelle des Trostes und der Hoffnung und nur für ihn sind alle **erweiterte Verheissungen** bedeutungsvoll, welche Jesus dadurch anwinkt, daß er sagt: „du frommer und getreuer Knecht, du bist über wenig getreu gewesen, ich will dich über Vieles setzen." u. s. w.

Der Begriff der Gnade Gottes entspringt also durch Reflexion über uns selbst und durch Vergleichung unsers Besitzes und unsrer Bedürfnisse mit dem Grade unsres moralischen Werthes.

Er steht der Gerechtigkeit gegenüber und bezeichnet die (außerrechtliche) freie Wohlthätigkeit Gottes, in der Schöpfung der Wesen, in der Befriedigung ihrer Bedürfnisse und Ergänzung ihrer Mängel.

Als moralisches Verhalten steht die Gnade unter dem Princip der **Zweckmäßigkeit** und dient zur Beförderung des Endzwecks der Welt, in wie fern er durch **Weisheit** bestimmt ist.

Die

Die Gnadenwirkungen können daher nicht nach dem Gesetze der wirkenden Ursachen erklärt sondern bloß nach dem Princip der Endursachen gewürdigt werden.

Es findet daher keine Einsicht in dieselbe, sondern bloß ein Glaube an dieselben Statt.

Dieser Glaube ergeht aus dem Pflichtgesetze und besteht in dem durch die Pflicht geregten Fürwahrhalten, daß Gott den Endzweck der Schöpfung im höchstmöglichen Grade befördere.

Das Objekt dieses Glaubens ist eine Verheissung, aber auch nur eine solche, welche die Pflicht gibt und nur in dem der Pflicht getreuen Subjekte Ueberzeugung wirkt.

In dieser Verheissung ist eine Erweiterung unsrer Hoffnung enthalten, welche über die rechtliche Erwartung hinaus reicht.

Durch die Pflicht glauben wir, daß wir erndten werden, was wir gesäet haben; aber durch sie vertrauen wir auch, daß Gott noch mehr thun werde; er werde zu unsrer Beharrlichkeit und zu unserm Wachsthum im Guten mitwirken, er werde unsern Wirkungskreis in der Welt erweitern, werde immer neue Quellen der Pflichtbeobachtung und Glückseligkeit eröffnen; werde indem wir mit Furcht und Zittern unsre Seligkeit schaffen, aus Gnaden uns selig machen. —

Kann der pflichtgetreue Mensch dieser Verheissung entbehren? Und wenn sie Jesus auf Pflichttreue gründet; kanns wohl anders sein? Welche innige Konsequenz und Harmonie zeigt sich auch in diesen seinen Lehren, wenn wir sie, wie es immer geschehen sollte, nach sittlichen Principien erörtern?

2. Aber sollten wir nicht die besondern Regeln der göttlichen Wahrheit in ihrer freien Wohlthätigkeit angeben und bestimmen können?

Ich sage: Nein. Unsre Theorie geht, außer der Naturforschung und Weltbetrachtung, nicht weiter, als daß wir wissen, was wir zu thun haben, um, so viel an uns ist, als würdige Bürger im Reiche Gottes erfunden zu werden. So viel als nöthig ist, um uns auf diesem Pfade durch nichts irre machen zu lassen, ist uns auch in Hinsicht auf die Voraussetzungen in praktisch-nothwendiger Absicht, verliehen und es sind uns einige aber nur schwache Blicke ins Reich des Uebersinnlichen vergönnt worden; aber auch selbst diese gehen nur aus einer der Pflicht geweiheten Gesinnung, und um derselben willen, hervor. Mit dem Bewußtsein der Freiheit, mit der aus dem Endzwecke der Welt hervorgehenden Verheissung der Unsterblichkeit und dem Glauben an Gott schließt sich unsre dermalige Aussicht und weiterhin hemmt ein undurchdringlicher Schleier unsern Blick.

Was weiterhin ist und geschieht, was und wie es die selbstständige Weisheit thut, wie sie zum Endzweck der

der Welt wirkt, nach welchen Regeln ihre freie Wohlthätigkeit zur sittlichen Vervollkommnung der Weltwesen, selbst der Menschen, verliehen wird, wie sie das Ebenmaaß zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit hervorbringt; dies liegt alles jenseit unsrer Einsicht und wir können weiter nichts als, wozu uns die Pflicht anweist, der Weisheit vertrauen und uns mit dem bescheiden; „unerforschlich sind die Wege des Herrn." Wiederum können und sollen wir unsre Augen auf dasjenige Feld hinrichten, was uns zur Bearbeitung angewiesen ist. Auch ist dies Feld so reichhaltig und so groß, daß es der Forschung jetziger und zukünftiger Zeiten nie an Materie fehlen kann; desgleichen ist der Wirkungskreis unsrer Pflicht auch so besetzt und so umfassend, daß es unsrer moralischen Kultur nie an Uebung und Gelegenheit gebricht. Wir können uns daher mit dem, was uns zu wissen möglich ist, gar wohl begnügen lassen und statt der müssigen Spekulation lieber unsre Aufmerksamkeit auf das richten, was wir, nach unsrer dermaligen Bestimmung, für uns und die Welt thun können und thun sollen.

Zweiter Abschnitt.

Ueber die geoffenbarten Verhältnisse Gottes zu den Menschen durch Vater, Sohn und Geist.

Erstes Kapitel.

Ueber Unergründlichkeiten überhaupt.

Alles, was wir bisher von dem Begriffe, von den Eigenschaften und Verhältnissen Gottes zur Welt gesagt haben, hielt sich innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft. Ob wir aber gleich so viel erkannten, als uns zu unsrer Absicht dienlich und hinreichend war, so zeigte es sich doch zugleich, daß wir in vielen Stücken mehr unser Unvermögen entdeckten, als uns einen Besitz von überschwenglichen Einsichten anmaaßen konnten. Wir stiessen auf Gegenstände, für welche wir am Ende weiter nichts als einen Glauben erhärten konnten. Dieser Glaube aber erging aus demselben Princip, um dessentwillen er allein nothwendig war. Er war ein Fürwahrhalten in praktischnothwendiger Absicht. Die Berechtigung dieses Fürwahrhaltens gründete sich auf ein an sich son-

souveraines, auf ein unbedingtgültiges Gesetz. Denn erhöbe sich dieses Gesetz nicht über Alles und zöge es nicht selbst die Spekulation in ihren Dienst, so wäre kein Grund des Glaubens da und es würde sich mit der Unmöglichkeit unsrer Einsicht zugleich aller Aussicht schliessen. So aber weicht das Gesetz der Pflicht nicht, läßt nicht ab von seinen Forderungen, wenn gleich die Vernunft die Möglichkeit derselben nicht ergründen kann. Sie muß sich daher bescheiden, sich zwar innerhalb den Grenzen der ihr möglichen Einsichten zu halten, aber auch, wo es ihr nicht mehr möglich ist, etwas einzusehen nicht so gleich alles für unmöglich und nichtig zu erklären. Sie muß ihr Urtheil vom Erkennen zum bloßen Denken, vom Einsehen zu einem bloßen Glauben herabstimmen. Genug ist es für sie, daß sie dies nicht ohne Grund thut. Sie hat ein Principium vor sich, nämlich das der Pflicht und hält sich an den, aus diesem Grunde unwiederredlich angewinkten Erweiterungen. So glaubt sie das Dasein eines moralischen Urhebers der Welt und die ewige Fortdauer der Persönlichkeit, ungeachtet sie Eins so wenig wie das andere ergründet, oder auch, wie es möglich sei, die geringste Ahndung hat.

Aber dasselbe Principium, welches uns berechtigte, in den bekannten Stücken unsern Glauben über diejenigen Grenzen hinaus zu erweitern, welche die theoretische Vernunft nicht überschreiten kann; gibt uns auch die vorläufige Vermuthung, daß wir, falls praktische Angele-

genheiten es erfordern sollten, unter seiner Leitung noch weiter gehen können. Ich sage unter seiner Leitung, denn ohne alle Leitung kann und darf der Glaube nie sein. Es müssen Principia dasein, aus welchen der Glaube ergeht und unter welchen er sich ausbreitet und erweitert, wo nicht, so sind seine Ansprüche ungegründet und sein Vorgeben ist eitel Dichtung und Schwärmerei.

Wir gerathen in allen unsern Untersuchungen zuletzt auf Unbegreifflichkeiten, so wohl im theoretischen als praktischen Gebiete der Philosophie. Wie unser Blick sich in dem Ozean der Welten verliehrt, so ermattet unsre Denkkraft vor den letzten Gründen der Dinge.

Die Erforschung der Vermögen unsers Gemüths dringt bis zu den Elementen derselben, welche Erkenntnißvermögen, Gefühlsvermögen und Begehrungsvermögen sind. Die Gesetze und Principien derselben werden uns bekannt, aber der letzte Grund ihrer Möglichkeit und Einheit entzieht sich unserm spähenden Blicke und wir können nichts weiter als ihn in das Reich des Intelligiblen hindenken, womit sich unsre Nachforschung schießt.

Die Natur liefert uns Zeugungen, welche, indem wir sie nach mechanischen Gesetzen erklären wollen, zugleich eine Eigenschaft verrathen, die nicht aus jenen er-

klärt werden kann. Wir finden uns gedrungen, sie unter eine andere Gesetzlichkeit zu bringen und reflektiren über sie nach dem Princip der Zweckmäßigkeit. Hiermit finden in Ansehung der Natur für uns zwei Principia Statt, das des Mechanismus und das der Endursachen. Aber der Grund der Einheit dieser beiden Kausalitäten entgeht wiederum unsern Blicken, wir können ihn nur ins Intelligible hindenken, wobei denn zugleich unsre Erkenntniß an ihrer Grenze steht.

Indem wir den Naturursachen nachspüren, finden wir, daß jede derselben bedingt ist und zugleich auf eine höhere hinweist. Wir vollenden die Reihe durch den Gedanken einer unbedingten Kausalität, mit einer Kausalität, die etwas schlechthin von selbst anfängt. Aber eben diese liegt wiederum gänzlich außerhalb den Grenzen unsrers Erkenntnißkreises, wir endigen mit einem Gedanken, dessen Objekt nur im Intelligiblen gedacht, und seiner Möglichkeit nach gar nicht eingesehen wird.

Dies sind Unergründlichkeiten, worauf die Vernunft in ihren theoretischen Untersuchungen geräth und wovon sie nichts als problematische Begriffe aufstellen kann.

Wie in der theoretischen, so ists in der praktischen Philosophie. Auch diese führt zuletzt auf Unergründlichkeiten, welche die Vernunft ihrem Interesse gemäß annehmen aber nicht begreifen kann. Das moralische Ge-

 setz,

setz, welches sie aufstellt, ist das Principium, wodurch sie geleitet wird, dergleichen Unerforschlichkeiten anzunehmen, aber zugleich der veste Grund, woraus sie ihre Annahme rechtfertigt.

Durch das moralische Gesetz offenbart sich in dem Menschen eine Kausalität, die von der Natur ganz verschieden ist. Diese Eigenschaft besteht darinn, daß die menschliche Willkühr durch jenes unbedingte Sittengesetz bestimmbar ist, so wie selbst diese Bestimmung das einzige Faktum ist, wodurch uns jenes wunderbare Vermögen kund wird. Denn wäre dieses Gesetz nicht da, und geschähe keine Bestimmung des Willens durch dasselbe, so würden wir von so etwas, als Freiheit ist, gar nichts wissen. Der Grund dieses Vermögens ist uns aber wiederum verborgen und alle Versuche, die Freiheit zu erklären, sind vergeblich. Sie ist etwas, das sich in der Reflexion über die Bestimmungsgründe unsrer Willkühr offenbart, aber seinen Gründen nach unerforschlich bleibt.

Das Moralgesetz verpflichtet uns und alle vernünftige Weltwesen zur Vereinigung in einem sittlichbürgerlichen Staate. (Wo die Moralgesetze unbedingt gelten, und der ganze Zustand der Wesen als eine Folge der Moralität wirklich ist.) Wir sind zur Beförderung eines solchen ethischen Vereins verpflichtet, können aber die beabsichtigte Wirkung ihrem ganzen Umfange nach, weder selbst hervorbringen, noch einsehen, wie sie möglich sei.

Den-

Dennoch aber soll es geschehen, es muß folglich ein Principium geben, wodurch es möglich ist. Dieses selbstständige Principium, wodurch, wie auch die Regel nach welcher, die Vereinigung aller vernünftigen Weltgeschöpfe zu einem sittlichen Gemeinwesen bewirkt werden kann und wird, ist für uns unergründlich. Eine Bedingung der Möglichkeit dieses Endzwecks ist die beharrliche Identität der Personen, wie diese bei dem Wechsel und den Zufälligkeiten empirischer Dinge möglich sei, ist nicht einzusehen und doch muß es sein, um des Endzwecks der Welt willen.

Wir stoßen also am Ende immer auf Verborgenheiten.

Zweites Kapitel.

Ueber Geheimnisse.

Durch die obigen Betrachtungen werden wir auf einen Begriff geführt, welcher wegen der Anforderung, die er enthält, einer genauen Erörterung und Bestimmung bedarf. Dies ist der Begriff eines Geheimnisses. Wir werden uns also über seinen Ursprung, Inhalt, Umfang und Gebrauch zu erklären und zu rechtfertigen haben.

Also erstlich: wie entspringt der Begriff? Der Begriff des Geheimnisses ist gar kein willkürlichgemach-

ter sondern ein aus Principien abgeleiteter und geschlossener Begriff. Er entspringt aber durch Reflexion.

Reflexion ist die Gemüthshandlung, in welcher wir die subjektiven Bedingungen erforschen, unter welchen wir zu gewissen Begriffen gelangen. Sie besteht also in dem Bewustsein des Verhältnisses, worin gewisse Vorstellungen zu den verschiedenen Erkenntnißquellen stehen. Durch sie wird also zuerst ausgemacht, ob ein Begriff dem Inhalte nach aus dem reinen Verstande oder aus der Sinnlichkeit entspringt. Auf dieser Ueberlegung beruht nachher die richtige Vergleichung, welche nicht das Verhältniß der Begriffe zu ihren Erkenntnißquellen, sondern das Verhältniß der Begriffe zu begreifen betrifft; ob sie einerlei oder verschieden, ob sie einstimmig oder widerstreitend und so w. seien.

Bei allen Begriffen, die uns gegeben sind, müssen wir überlegen, zu welcher Erkenntnißart sie gehören und nach diesem können wir sie auch unter sich vergleichen.

Ueberlegen wir den Begriff des Geheimnisses, so findet sich, daß er nicht zur Sinnlichkeit gehört; denn diese stellt uns keine Unergründlichkeiten dar, sondern veranlaßt uns bloß, sie hinter dem, was sie darstellt, zu denken. Der Begriff entspringt daher durch und aus dem Denken. Er wird aber durch das Denken nicht unmittelbar gegeben, sondern nach Principien des Denkens

kens geschlossen. Die Vernunft sucht die bedingten Erkenntnisse durch unbedingte Principien zu vollenden. Das Unbedingte setzt sie zuerst im Begriffe vest, geht nun auf die Erkenntniß eines solchen Objekts aus und findet durch Kritik ihrer selbst, daß sie es nicht erreichen kann. Dadurch findet sie sich aber gedrungen, hinter den ihr erkennbaren Gründen noch andere Gründe zu denken, welche ihrer Einsicht entgehen, folglich ihr verborgen (geheim) bleiben. Hiermit ist der Begriff des Geheimnisses schon erzeugt. Auf solche Verborgenheiten stößt die Vernunft so wohl in ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche. Daher der Begriff des theoretischen oder praktischen Geheimnisses.

Durch Ueberlegung, unter welchen Principien gewisse Begriffe stehen, ob sie sämtlich unter einem oder unter mehrern stehen, kommen wir zu einer richtigen Eintheilung derselben. Da nun aller Vernunftgebrauch entweder auf theoretischen oder auf praktischen Principien beruht, so werden auch alle Geheimnisse, worauf wir stossen können, entweder praktische oder theoretische sein.

Jedes vernünftige Wesen muß in seinen Forschungen zuletzt unausbleiblich auf den Begriff des Geheimnisses kommen, denn jede Vernunft geht auf Erkenntniß der letzten Gründe der Dinge und kann diese doch nicht ergründen. Aber nicht jede Vernunft muß ihn eben immer denken, weil sich nicht immer jede Vernunft zu den

letz-

letzten Gründen hinaufarbeitet. Hierdurch unterscheidet sich dieser Begriff von den reinen Verstandesbegriffen, ohne welche gar nicht gedacht werden kann.

Dadurch aber, daß der Begriff eines Geheimnisses ein richtig geschlossener, folglich seine Gedenkbarkeit ausser Zweifel gesetzt ist, hat er noch keine Realität. Es folgt hieraus weiter nichts, als daß ihn die Vernunft erzeugt, gleichsam als einen Titel, wo es nun zu erwarten ist, ob wirklich Objekte unter ihm stehen oder nicht.

Geheimnisse sind, problematisch gedacht, entweder relativ oder absolut. Jene sind Verborgenheiten, die aber doch ergründet werden können, wie z. B. das Gesetz der allgemeinen Schwere, die Berechnung des Abstands der Weltkörper von einander, Maximen und Projekte der Politik, sowohl der weltlichen als hierarchischen, für diejenigen, welche keine Kenntniß davon haben. Diese aber sind Verborgenheiten, deren Ergründung unmöglich ist, so daß man die Unmöglichkeit derselben aus der Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens darthun kann.

Die absoluten Geheimnisse sind entweder theoretisch oder praktisch; je nachdem sie den theoretischen oder praktischen Vernunftgebrauch afficiren. Theoretische Geheimnisse sind Geheimnisse der Natur, praktische Geheimnisse sind Geheimnisse der Religion. Von beiden können wir

nur

nur wissen, daß sie sind, aber nicht einsehen, wie sie sind.

Nicht die allgemeine Schwere selbst, deren Gesetz wir kennen, wohl aber die Ursache derselben, in welcher eine erste ihr selbst unbedingt beiwohnende Bewegungskraft gedacht wird, ist ein Geheimniß.

Nicht die Principien der wirkenden und Endursachen, deren Gesetze wir kennen und nach welchen als wesentlich verschiedenen Grundsätzen wir über die Natur nachforschen, wohl aber der Grund der Einheit dieser Principien ist ein Geheimniß. Beide aber, der Grund der allgemeinen Schwere und der Grund der Einheit der mechanischen und absichtlichen Kausalität sind für uns absolute Geheimnisse, weil aus der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens dargethan wird, daß wir nie bis zu ihnen vordringen können und aus eben diesem Grunde klar ist, daß, gesetzt es könnte uns davon etwas offenbar werden, wir es doch nicht verstehen würden. Nur daß diese Geheimnisse sind, können wir erkennen, sie selbst aber können uns nicht gegeben und zur Einsicht mitgetheilt werden. Nicht die Freiheit, deren Gesetz der Bestimmung wir kennen, wohl aber der Grund dieses Vermögens ist für uns ein absolutes Geheimniß. Wenn nun Erklären nichts anders ist, als etwas Gegebenes auf höhere Principia zurückführen, so ist klar, daß die Freiheit nicht erklärt werden kann. So ist es mit

allem

allem Unbedingten, welches nur im problematischen Begriff gedacht, nicht eingesehn werden kann.

Die Realität solcher Geheimnisse kann daher auch nie aus objektiven Gründen bewiesen werden. Alles was wir hier leisten können ist dieses, daß wir zeigen, wie wir mit unsrer Erkenntniß nicht bis zu den letzten Gründen vordringen können; daß zur Möglichkeit der Dinge noch mehr erfordert wird, als wir einsehen und begreifen und daß für dergleichen Gründe der Möglichkeit in uns selbst gewisse problematische Begriffe entspringen; wie z. B. der Begriff der Ursache der allgemeinen Schwere, der Ursache der Einheit der wirkenden und endabsichtlichen Verbindung; des Grundes der Freiheit, welche hier fürs Erste bloß theoretisch erwogen wird und eine von selbst anfangende Kausalität, eine sich selbst unbedingt bestimmende Kraft bedeutet. — Das Nichtausreichen der uns erkennbaren Gründe zur Erklärung der Möglichkeit des Gegebenen führt uns und berechtigt uns zum Denken der nichterkennbaren vollständigen Gründe der Möglichkeit.

Die also bestimmte Realität der Geheimnisse beruht also auf einer subjektiven Nothwendigkeit des Denkens; sie kann objektiv weder erwiesen noch auch geläugnet werden. Welches eine Bemerkung für diejenigen ist, welche den kühnen Vorsatz hegten, die Unmöglichkeit der Geheimnisse darzuthun.

Wir

* * *

Wir haben es gegenwärtig nur mit praktischen Geheimnissen zu thun, mußten aber den Weg durch die Theorie nehmen, um in Ansehung des Begriffs keine Zweideutigkeit übrig zu lassen.

Allen praktischen Geheimnissen steht Eins an der Spitze, nämlich das Geheimniß der Freiheit. Freiheit wird hier im praktischen Sinne genommen, und ist das Vermögen der Selbstbestimmung nach dem moralischen Gesetze. Nur der Grund dieses Vermögens ist ein Geheimniß, nicht das Vermögen selbst, denn es wird uns aus der Bestimmbarkeit der Willkühr durch das unbedingtsittliche Gesetz kund und kann Jedermann mitgetheilt werden. Wie nun aber eben das Gesetz der für sich selbst praktischen Vernunft dasjenige ist, wodurch wir jene unerforschliche Eigenschaft (die Freiheit) in uns entdecken, so wird es nun auch diese Freiheit sein; wodurch wir auf andere Geheimnisse geführt werden. Dieses aber dadurch, daß die Freiheit auf das letzte Objekt der praktischen Vernunft, auf die Realisirung der Idee des moralischen Endzwecks der Welt, angewandt wird.

Nach dem Gesetze der unbedingtpraktischen Vernunft soll etwas geschehen, nämlich die Bewirkung der Idee des moralischen Endzwecks. Ein Theil hiervon kann und soll von uns geschehen. In dem nun, was von uns geschehen kann und soll, kann kein Geheimniß

heimniß sein, denn, was zu thun Pflicht ist, das muß nicht bloß gekannt, sondern auch öffentlich bekannt und mittheilbar sein, weil sonst das zu thun nicht möglich wäre, was zu thun Pflicht sein soll. — Es kann also nur ein Geheimniß in demjenigen Theile des Endzwecks sein, welcher unser Vermögen, mithin auch unsre Pflicht übersteigt. Folglich nur in dem, was Gott als allmächtiger Vollzieher des durch seinen Willen geheiligten Endzwecks der Welt thut.

Da wir zu allen problematischen Sätzen der Principien bedürfen, wenn wir uns nicht in leeren Hypothesen und eingebildeten Problemen herumtreiben wollen, so werden wir uns auch zur Ableitung der angewinkten Geheimnisse eines leitenden Grundsatzes bedienen müssen, damit wir uns zugleich von der Gründlichkeit und Unentbehrlichkeit derselben überzeugen.

Alle praktische Geheimnisse fließen nun sämtlich aus der Idee des moralischen Endzwecks und sind nichts anders als problematische Gedanken der Möglichkeit desselben, in wie fern diese Möglichkeit nicht auf uns beruht.

Wegen der Beziehung, worin diese Geheimnisse auf den geheiligten Endzweck der Welt stehen, werden sie heilige Geheimnisse sein. Ein Geheimniß ist heilig, weil es durch das Pflichtgesetz angewinkt wird, es ist Geheimniß, weil es theoretisch nicht ergründet und allge-

allgemein mitgetheilt werden. Den Glauben an heilige Geheimnisse kann man daher nur ansinnen nicht abzwingen. Er beruht auf der Macht des Pflichtgesetzes über den Willen und der Endzweck des Pflichtgesetzes ist es, welches uns auf sie allein führt.

Die Erkenntniß dieser Geheimnisse kann daher nur so weit gedeihen, als zum praktischen Vernunftgebrauch hinreichend ist, als zur Begründung einer der Pflicht geweihten Gesinnung und eines freien Vertrauens auf die selbstständige Weisheit erfordert wird, nicht so weit, daß auch die Theorie, welche auf vollendete Einsicht geht, befriedigt würde.

Um uns nun einerseits vor einem starrsinnigen Unglauben, andernseits vor dem leichtsinnigen Mysticismus zu bewahren, halten wir uns an der Idee des moralischen Endzwecks der Welt, und überlegen, was wir, außer der Sphäre unsres Vermögens und unser Pflicht, zur vollständigen Realisirung desselben von dem durch Weisheit geregten freien Beitritt Gottes zu hoffen haben.

Wir wollen nun durch Ueberlegung des sittlichen Endzwecks und der menschlichen Vermögen und Vergleichung beider unter einander einige Probleme anwinken, welche gänzlich zum Ressort der handelnden Vernunft gehören. Dieses aber, um uns zu den nachfolgenden Betrachtungen vorzubereiten und unser Gemüth in die Stim-

 mung

mung zu setzen, in welcher wir, von ungläubischen und abergläubischen Vorurtheilen gleich weit entfernt, unsern Weg weiter nehmen können.

*
* *

Es ist zuerst klar, wie ich schon oben bemerkt habe, daß dem Menschen in dem, was er zu seiner sittlichbürgerlichen Qualifikation (zur Würdigkeit, ein Mitglied des Reichs Gottes zu werden, zur Schaffung seiner Seligkeit; wie es die heilige Schrift ausdrückt) selbst thun kann und soll, kein Geheimniß sein kann. Denn hier spricht die Pflicht und ihr Gesetz zu laut und zu vernehmlich, als daß sich irgend ein Mensch, wenn er nur hören und beherzigen will, mit Unwissenheit und Unergründlichkeit beschönigen könnte. Jedem Menschen ist hier sein Führer ins Herz gegeben. Aber, indem wir unsre Pflicht thun und den Zweck heiligen, welcher uns durch sie vorgeschrieben wird, so finden sich Schwierigkeiten, die einer ernstlichen Erwägung nicht allein werth, sondern auch unumgänglich bedürftig sind; wenn der zur Frömmigkeit gestimmte Mensch nicht in seinem Gange gestört und durch Zweifel geplagt werden soll.

Der Uebergang aus der bösen Gesinnung zur guten soll ein von uns bewirktes Factum sein. Wie ist es aber möglich, daß ein böser Baum gute Früchte tragen kann? Wie ist es möglich daß derselbe Grund, welcher böse ist, durch sich selbst gut werde? Der Gedanke, sich bessern

wollen,

wollen, ist schon That und zwar eine gute That, die aus einem bösen Grunde (aus der unsittlichen Maxime, als einer selbstverschuldeten Bösartigkeit des Willens) hervorgeht. Dies ist unbegreiflich, denn wir kennen keine Regel, nach welcher eine solche durch Selbstthätigkeit bewirkte Umwälzung der Gesinnung erklärbar würde. Dennoch soll sie geschehen und geschieht. Die Gründe hierzu liegen gänzlich im Intelligiblen, in der Freiheit, in den uns unbekannten Naturgesetzen derselben. Ist nun aber diese Revolution ein eignes Werk des Menschen oder hat etwas Anderes daran einen Antheil? Und wie viel Antheil hat dieses Andere? Wie sie von uns zu Stande gebracht werde, ist uns unbegreiflich; wie, in welchem Maaße und Verhältnisse zu unsrer Kraft, sie von Gott bewirkt werde; unerforschlich. Da aber alles unter dem Rathe der Weisheit Gottes beschlossen ist, da es von einer (uns unerforschlichen) Regel abhängt, daß alle das ewige Leben ererben sollen, daß der Eine früh der Andere spät, der Eine unter diesen der Andere unter andern Umständen gerufen wird, so eröffnet sich hier vor uns Geheimniß, nämlich dessen, was Gott zur Besserung der Menschen thue und wir können nichts, als, indem wir seinem Gebote folgen, seiner Gnade vertrauen, daß er uns durch seinen Geist regiere. Wer möchte wohl den Ausspruch wagen: ich kann alles thun, thue und werde alles selbst zu meiner Seligkeit thun? —

 Die

Die Erwartung, zu welcher uns das Gesetz der Pflicht berechtigt, geht dahin, daß wir erndten sollen, was wir gesäet haben. Nach diesem wird und soll einem jeden endlichen unter moralischen Gesetzen existirenden Vernunftwesen nur so viel zu Theil werden, als seiner Pflichtbeobachtung angemessen ist. In dem Punkte, wo wir dem Gesetze abtrünnig sind, sagt es uns; daß wir unser Urtheil empfahen werden. Nun prüfe ein Jeder sich nach seiner Pflicht und erwäge, was er gethan und was er unterlassen hat. Er frage seinen eignen, innern und unbestechbaren Richter, welches Loos ihm nach seinen Thaten gebühre. Wo ist der Redliche, welcher sich hier auf eignen Füssen zu stehen getrauete? Und gegen das Urtheil, welches er sich sprechen muß, halte er nun das, wessen er bedarf, und was er, selbst aus einer reinsittlichen Absicht, wünscht, um in seiner Pflichterfüllung immer höher zu steigen. Aus welchem Princip wird er es möglich denken, daß ihm das zu Theil werde, was als Mittel zum Endzweck erforderlich ist? Gewiß nicht aus dem Princip der Rechtlichkeit. —

Jedem redlich denkenden und an seiner Besserung ernstlich arbeitenden Menschen steigt gar bald der Gedanke auf, wie wird es mit meinen Vergehungen, die einmal da sind? wie mit den Selbstverschuldungen, die, mitten im Fleiße zu guten Werken, noch immer zugezogen werden? Wenn ich thue, was meine Pflicht ist, so habe ich meine Pflicht gethan und nichts mehr. In

Rück-

Rücksicht meiner Vergehungen bleibe ich immer noch verwerflich und sträflich. Dennoch aber gibt mir das Pflichtgesetz den Trost, daß ich, unter der Bedingung des Gehorsams gegen dasselbe, des Reichs Gottes würdig und theilhaftig werden solle. Mit gleicher Strenge aber hebt sich die Rechte der Gerechtigkeit gegen mich auf und fordert Ersatz meiner Unthaten. Was ist es, das den Mangel meiner Tauglichkeit ergänzt? Aus welchem Princip will ich die Vereinigung der Güte mit der Gerechtigkeit ableiten? Aus mir selbst kann diese Vereinigung nicht ergehen, denn alle meine Handlungen sind unter das Gebot der Pflicht gethan und aus ihnen kann nie ein Ueberschuß von Verdienstlichkeit hervorspringen.

Dennoch aber muß eine Genugthuung vor der Gerechtigkeit und hierdurch eine Vereinigung der Güte mit derselben möglich sein, und zwar um der Realisirung der Idee des moralischen Endzwecks willen. Wie aber? dies bleibt vor uns in einem undurchdringlichen Dunkel gehüllt.

Die Regel der göttlichen Regierung in einem moralischen Gemeinwesen, welche wird sie sein, wenn wir das, was geschieht, mit dem zusammenhalten, was nach der Weisung des Pflichtgesetzes geschehen soll; wo uns die Folgen mit den Gründen, die Facta mit den Regeln zu kontrastiren scheinen? Welches ist das Principium der Einheit der mannigfaltigen und anscheinenden

Verschiedenheiten? Wenn Einer spät, der Andere früh, ein Andere hier gar nicht zur Besserung gerufen und zum ethischen Verein erwählt wird? Wenn der Tugendhafte mit Leiden ringt und der Frevler in Freuden schlummert! Wenn es heißt (und so weit unsere Erkenntniß reicht, auch geschieht:) „wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich" — „Uns hat er zu Erstlingen seines Reichs erwählt." Wir berufen uns auf die Weisheit Gottes und das mit Recht; aber Berufung auf die Weisheit ist noch nicht Einsicht der Regel des Verfahrens derselben. —

* * *

Man wird eingestehen müssen, daß diese Probleme, aus deren Princip noch andere abgeleitet werden können, aus der Vernunft selbst entspringen, zum wenigsten aus ihr entspringen können, gesetzt daß auch eine anderweitige Unterweisung sie zuerst zur Erkenntniß gebracht hätte.

Man wird ferner einsehen, daß die berührten Probleme nur aus der praktischen, nicht aus der theoretischen Vernunft ergehen, denn sie hängen mit dem zusammen, was unser Thun und Lassen bestimmt; mit dem Pflichtgesetze. Nun ist alles, was Pflicht ist und mit ihr zusammenhängt, heilig, folglich sind auch die Probleme, welche aus der Pflicht, ihrem Gesetze und Zwekke angewinkt werden, heilige Probleme; und in wie fern sie, was die Einsicht in die Möglichkeit ihrer Auf-

lösung

lösung betrifft, nicht ergründet, nicht allgemein erkannt und öffentlich mitgetheilt werden können, sind sie Geheimnisse. Nur daß sie Geheimnisse und zwar heilige Geheimnisse sind, kann erkannt werden, nicht, wie das, was sie vorstellen, wirklich werde, kann begriffen und so durch Begriffe (Zurückführung auf Regeln) offenbar und mitgetheilt werden.

Da nun alles, was heilig ist, zur Religion gehört, so sind diese Geheimnisse, als heilige Geheimnisse, zugleich Religionsgeheimnisse, das ist, sie sind Probleme, die den Menschen nur, in so fern er religiös ist, angehen, und deren Auflösung er nur, in so fern er Religion hat, hoffen und erwarten kann.

Heiliges Geheimniß ist daher nur das, was praktisch wohl verstanden, aber theoretisch (zur Bestimmung des Objekts an sich) nicht eingesehen werden kann. Es kann daher auch nur in praktischer Beziehung geoffenbart, nicht, zur Erweiterung der Erkenntniß der Dinge, gelehrt werden.

* * *

Das Pflichtgesetz war es, welches uns zur Religion führte, das ist, zur Anerkenntniß der Pflichtgesetze als göttlicher Gebote. Hiermit gab es uns ein Princip, woraus wir nicht allein die Existenz Gottes sondern auch einen genau bestimmten Begriff von ihm in prak-

tischnothwendiger Absicht darthun konnten. Wir kamen dadurch in den Stand, zwar nicht Gott an sich, aber doch seine Verhältnisse zur Welt bestimmt denken zu können. Gleicherweise läßt sich erwarten, daß die aus demselben Pflichtgesetze angewinkten Geheimnisse uns leiten, und weil sie praktisch sind, nöthigen und berechtigen werden, auf eine noch nähere Bestimmung der Verhältnisse Gottes zur Welt auszugehen.

Denn es ist klar, da die Pflicht uns überall nicht in Zweifel läßt über das, was wir zu thun haben, so können jene Probleme nur etwas betreffen, was Gott allein thue. Sie müssen folglich nur eine nähere Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt betreffen.

Aber was wird es mit dieser nähern Bestimmung für eine Bewandniß haben? Wird sie objectiv geführt und uns der Einsicht in das Wesen Gottes an sich näher bringen? Nein. Dies ist an sich und überhaupt unmöglich und liegt auch schon in dem Begriffe des Geheimnisses; denn dieses deutet an, daß die Auflösung jenseit der Grenzen unsrer möglichen Erkenntniß liegt, und daß etwas geschieht oder geschehen soll, wovon wir die Regel, wie es geschieht, nicht wissen, folglich es auch nicht auf eine Regel bringen, das ist, einsehen und erklären können; ja wir würden es auch selbst dann nicht verstehen, wenn uns eine näherere Offenbarung darüber

zu

zu Theil würde, weil unser Erkenntnißvermögen gar nicht dazu eingerichtet ist, intelligible Objekte und die Regel ihrer Kausalität zu fassen. Hierzu kommt noch, daß die theoretische Vernunft bei dergleichen Problemen, wohlverstanden, kein Interesse hat, denn sie fechten ihren Gebrauch gar nicht an, welcher auf Erforschung innerhalb der Natur einschränkt und gerichtet ist, hier auch Objekte des Erkennens genug findet. Die Berufung auf intelligible Objekte setzt dem theoretischen Vernunftgebrauch Maaß und Ziel; welches auch wohlgethan ist, wenn er in ein ihm fremdes Gebiet überschwärmen will, aber ihn nicht trifft, wenn er sich auf dem ihm angewiesenen Felde hält; denn hierin geht er ins Unendliche; weil der Umfang und die Reichhaltigkeit der Natur (als des Objektes der Erkenntniß,) nicht ermessen werden kann. Endlich fließen die Probleme auch gar nicht aus der theoretischen Vernunft, sondern aus der praktischen, denn nicht die Vollendung der Theorie der Natur, sondern die Realisirung des höchsten, in der Welt möglichen, Guts winkt sie an.

Hieraus folgt nun, daß die Bestimmung, welche wir hier suchen, nicht eine unter Regeln gebrachte Einsicht vom Objekte an sich (von Gott) sondern nur eine durch die Pflicht gestimmte Neigung des Glaubens sein wird, das im Allgemeinen von Gott zu erwarten, wovon es uns unmöglich ist, einzusehen, wie es insbesondere von Gott zu Stande gebracht werde. Allenfalls

 werden

werden wir diese allgemeingedachten Verhältnisse Gottes durch ein Analogon menschlicher Verhältnisse darstellen und so unserm Bedürfniß genügen können.

Man kann aber noch fragen: was ist es, daß uns zu einer für uns denkbaren Auflösung solcher praktischen Probleme antreibt? Nichts anders, als weil sie praktische oder heilige Geheimnisse sind; weil sie auf das letzte Objekt der praktischen Vernunft, auf die Realisirung der Idee des moralischen Endzwecks, gehen.

Aber eben diese Qualität macht es, daß wir mit einer Auflösung zufrieden sein können, welche bloß für eine durch die Pflicht gläubige Vernunft gilt und auf alle Einsicht Verzicht thut. Zur Befestigung dieses Glaubens ist denn hinlänglich, daß ihm theoretisch nichts entgegen ist. Was durch die praktische Vernunft als wirklich postulirt wird, bedarf in der Beurtheilung der theoretischen Vernunft weiter nichts, als daß diese die Möglichkeit zugeben muß. Die Möglichkeit dessen aber, was in jenen, und andern mit ihnen verwandten, Geheimnissen gedacht wird, muß die theoretische Vernunft ohne Wiederrede einräumen.

Aber auch selbst eine Offenbarung, welche sich mit der Ankündigung solcher Geheimnisse und mit der Verheissung des in ihnen Enthaltenen beschäftigt, wird auch nichts weiter als dieses leisten können; weil alles Andere,

welches sie für die bloße Einsicht noch hinzuthäte, doch von uns nicht verstanden werden würde.

Es werden also durch diese Geheimnisse nichts anders als Verhältnisse Gottes zur Welt angedeutet werden und zwar in so fern Gott als die Ursache der Realisirung der Idee vom Endzwecke der Welt gedacht wird.

* * *

Wir wollen nun die Geheimnisse, wie sie aus dem Pflichtgesetze und dessen nothwendigen Objekte (dem Endzwecke der Welt) angewinkt werden, systematisch erörtern und alsdenn sehen, wie sich die christliche Offenbarung gegen dieselbe vernehmen läßt. Systematisch ist diese Erörterung, wenn sie von einem obersten Princip ausgeht und vollständig ist sie, wenn, so weit unsre Einsicht reicht, alle Bedingungen aufgezählt sind, unter welchen wir uns den Endzweck der Welt als möglich denken können.

Zuvörderst steht als eine apodiktische Lehre vest, daß wir dem Pflichtgesetze unbedingten Gehorsam leisten, und unter seiner Leitung das höchste, in der Welt mögliche, Gut befördern sollen. Dies kann nicht oft genug erinnert und beherzigt werden, damit der müßigen Frömmelei ja kein Vorschub geschehe, welche nur gar zu geneigt

neigt ist, die Pflicht und den Fleiß zu guten Werken umzugehen und ihre Unthätigkeit durch eine geheuchelte Resignation in den göttlichen Beistand zu beschönigen. All unser Thun ist unter die Pflicht gethan, und wir müssen uns durch aufrichtige Liebe zu Gott und den Menschen auszeichnen, wenn ein gerechtes Vertrauen auf Gott und seinen Beistand Statt finden soll. Es hat also gar keinen Zweifel, daß wir aus allen Kräften an unsrer Besserung arbeiten, daß wir die begangenen Sünden, so viel möglich wieder gut zu machen suchen; daß wir in der Pflichtbeobachtung standhaft und beharrlich sein, und uns immer dem strengsten Gerichte unterworfen achten sollen. In diesem allem ist kein Geheimniß; es ist vielmehr durch Schrift und Vernunft allen Menschen klar und offenbar.

Aber indem wir von dem ernstlichen Bestreben, uns in allen Stücken vor unserm innern Richter und vor Gott wohlgefällig zu machen, belebt werden, eröffnet sich vor uns der Abgrund eines Geheimnisses. Dieses betrifft allgemein ausgedrückt, das, was, Gott thut, damit die von ihm ausgehende Idee des Endzwecks der Welt realisirt werde.

a. Zur Möglichkeit des moralischen Endzwecks erheischt die handelnde Vernunft das Dasein eines Urwesens, welches durch moralische Ideen Schöpfer und Gesetzgeber; Erhalter und Regierer; Richter der Welt und

Volk-

Vollzieher der Gesetze ist. Nur daß Gott in diesen Verhältnissen zur Welt gedacht werden müsse, nehmen wir aus dem Pflichtgesetze ab; wie er es sei, ist für uns unerforschlich.

b. Das Pflichtgebot zieht uns hin, auf die Realisirung eines Gemeinwesens zu arbeiten, worin die moralischen Gesetze allein machthabend sei und der natürliche Zustand der Bürger bloß als eine Folge des sittlichen Verhaltens erscheine. Wenn wir aber nun gleich unsrer Pflicht gehorchen, so sehen wir doch nicht ein, wie die beabsichtigte Wirkung möglich ist. Dennoch aber ist dahin zu wirken, unerlaßliche Pflicht. Es bleibt uns also nichts übrig, als ein gläubiger Hinblick zur Weisheit Gottes. Wie aber dieses selbstständige Principium jene Vereinigung aller vernünftigen Weltwesen zu einem ethischen Staate (Himmelreiche) und die in demselben gedachte Harmonie des empirischen Zustandes mit dem persönlichen Werthe bewirke, ist für uns eben so geheimnißvoll, als der Glaube, daß es geschehen werde, für eine, der Pflicht geweihten, Gesinnung interessant ist.

c. Denken wir uns in einem solchen Gemeinwesen; wohin wir zu arbeiten Pflicht, und zu kommen, Glauben haben; so wird Gott zu diesem Gemeinwesen (als einem von ihm gleichsam konstituirten und organisirten Ganzen) in einer dreifachen Person, als in eben so viel wesentlich verschiedenen Verhältnissen zu seinem Staate

ge-

gedacht, nämlich als Gesetzgeber, Regierer und Richter. Hier auf Erden sind diese drei Gewalten unter drei verschiedene Personen vertheilt, sollten es zum wenigsten immer sein, denn es ist nicht abzusehen, wie eine gute juridischbürgerliche Verfassung entstehen und bestehen könne, wenn nicht die gesetzgebende, exekutive und richterliche Gewalt getheilt und die Eine von der Andern unabhängig ausgeübt wird. Bei Gott aber müssen diese drei Gewalten wie in einem einigen Oberhause vereinigt gedacht, dennoch aber eine jede sehr wohl von der andern unterschieden werden.

Daß nun Gott als Oberhaupt seines Staats und in dieser dreifachen Persönlichkeit gedacht werden müsse, ist kein Geheimniß, aber wie er das selbstständige Princip der Einheit dieses dreifachen Verhältnisses, an sich, sei, ist ein undurchdringliches Geheimniß.

d. Die Realisirung der Idee des Endzwecks der Welt ist uns zur Pflicht gemacht. Wären wir nun solche Wesen, welche dem vorgesteckten Ziele unverwandt zueilten und unserm Beruf in allen Stücken aufs genaueste nachlebten, so würde alles nach der obigen Idee erfolgen.

Aber indem wie unsre Augen auf unsre subjektive Beschaffenheit richten, erblicken wir uns ganz anders, als wir sein sollten.

Wir finden uns, so bald durch Selbstprüfung unser Gewissen erwacht, in einer Qualität, welche der

Pflicht-

Pflichtforderung nichts weniger als angemessen ist. Daher fängt unsre sittliche Bildung nicht von der Unschuld, sondern von einer entdeckten Bösartigkeit der Willkühr, von einer Selbstverschuldung an. Das Erste, was aus dem Pflichtgebote an uns ergeht, ist dieses, daß wir diesen moralischen Zustand, welcher böse ist, verlassen sollen. Dies ist nicht durch eine allmälige Reform, sondern durch eine gänzliche Umwandlung des innern Grundes unsrer Denkungsart, (durch eine neue Geburt, eine neue Schöpfung des inwendigen Menschen) möglich. Daß wir nun an dieser Wiedergeburt selbst arbeiten sollen, ist evident, aber ob wir sie auch selbst und allein bewirken können, ist nicht so evident. Es ist uns unbegreiflich, wie derselbe in seinem innern (moralischen) Grunde verderbte Mensch sich selbst zu etwas umschaffen könne, was grade das Entgegengesetzte des Vorigen sein soll. Bei dieser Unergründlichkeit bleibt uns nichts anders übrig, als der Glaube, daß Gott, in seinem moralischen Verhältnisse zur Welt, das selbst thun werde, was unsre Kräfte übersteigt.

e. Wenn nun aber auch der Uebergang aus der selbstverschuldeten Bösartigkeit zur Gutartigkeit, theils durch uns selbst, theils durch göttlichen Beistand, geschehen ist, so ist doch das, was wir jederzeit erreichen, nur in der Annäherung zur Heiligkeit begriffen. Die Heiligkeit selbst, welche von dem Pflichtgesetze geboten wird, ist für uns jederzeit unerreichbar. Mitten im

Fleiße,

Fleiße zu guten Werken laufen noch immer Selbstverschuldungen unter. Hierzu kommen die vorigen Vergehungen, welche von uns nicht getilgt werden können, da alle unsre Handlungen unter die Pflicht gegeben sind, und aus ihnen nie etwas Ueberverdienstliches zur Löschung der erstern Schuld entspringen kann. Wir finden uns also nie in der Gerechtigkeit, die vor einem heiligen Richter gültig ist. Wie wird nun das, was bloße Gesinnung und Bestrebung zum Ziel ist, zur gerechten That? Was ersetzt den Mangel eigner Gerechtigkeit vor einem heiligen Richter?

Es bleibt uns hier, wo das Gesetz der Gerechtigkeit so strenge spricht als evident der Zweck der höchsten Weisheit ist, nichts übrig als der Glaube, daß die Versöhnung der Menschenkinder mit ihrem gerechten Richter aus der Fülle der selbstständigen Heiligkeit hervorgehen werde. Wie? dies ist unergründlich.

f. Wenn nun der Uebergang aus dem Bösen zum Guten geschehen ist, wenn ferner die Ergänzung des Mangels eigner Gerechtigkeit irgendwoher als bewirkt angesehn wird, so bleiben wir doch wegen der beharrlichen Wirklichkeit der pflichtmäßigen Gesinnung in Unruhe und müssen besorgen, aus diesem Zustande zu fallen. Niemand kann aus sich selbst die Gewißheit herleiten, daß seine Gutartigkeit fortdauern werde. Hierdurch wurde aber die moralische Glückseligkeit,

(welche

(welche in der Zufriedenheit mit seiner Person und der tröstlichen Versicherung, dieser Zufriedenheit nie wieder verlustig zu werden, besteht) verlohren gehen. Was gibt uns nun diese Gewißheit? Niemand kann sie sich selbst geben, denn wir fehlen alle mannigfaltig und jeder Fehltritt, in so fern er selbstverschuldet ist, ist zugleich ein Beweis der Wandelbarkeit und Unbeständigkeit; aber auch Niemand soll sie sich vorheucheln, weil dies ihn sicher machen und nur um so eher zum Abfall verleiten würde. Vielmehr soll uns die Unsicherheit antreiben, zu wachen, daß wir nicht in Anfechtung fallen und stets mit Furcht und Zittern zu schaffen, daß wir selig werden. Wir können daher in diesem Falle nur ein Zutrauen zu unsrer guten und lautern Gesinnung haben und durch diese zu dem, uns unter dieser Bedingung regierenden, Geiste Gottes. Sein Geist gibt Zeugniß unserm Geiste. Indem wir uns versichern, daß jeder Stillstand im Emporstreben zur Heiligkeit der erste Schritt zum Abfall sei, und also immer über uns wachen, vertrauen wir der Regierung Gottes, daß er uns in Absicht des Zukünftigen nach seiner Weisheit leiten und bewahren werde. Wie uns Gott diesen moralischen Schutz, dessen wir bedürfen und wo die Vorstellung davon doch unsern eignen Fleiß nicht mindern soll, leiste, ist ein Geheimniß. Schrift und Vernunft sagt uns nichts weiter, als daß sein Geist uns in alle Wahrheit leiten werde.

g. Zu diesen moralischen Bedürfnissen gesellt sich noch ein anderes, welches, wenn es um des moralischen Endzwecks willen begehrt wird, doch ein reinsittlicher Wunsch ist, ob er sich gleich auf unsern Naturzustand bezieht. Es entsteht in dem der Pflicht getreuen Menschen der Wunsch, auch in dem beglückt zu sein, wozu er weder selbst etwas thun kann, noch auch aus eigner Gerechtigkeit gegründete Erwartung hat. Denn er hat eigentlich nichts zu erwarten, als einen seiner Gesinnung und Lebensart angemessenen (folgenden) Zustand.

Nun wird ein jeder leicht einsehen, daß er bei seinen mannigfaltigen Fehltritten nicht viel zu erwarten hat, wenn er sich auf eine rechtliche Hoffnung stützen wollte. Dennoch aber bedarf er sehr vieles. Unsere Fortdauer, Erhaltung, Gewährung empirischer Bedürfnisse, kurz alles, was als nothwendiges oder behülfliches Mittel dient, um unsern moralischen Zweck zu erreichen, ist ein Gegenstand unsers Wunsches. Aber Wunsch ist kein Rechtsanspruch. Zugleich betrifft er etwas, was nur Gott thun kann. Das Princip, aus welchem er es thun wird, kann kein anderes als das der freien Gnade sein. Die Regel derselben kennen wir nicht. Wie es Gott macht, daß seine Gnade mit der Gerechtigkeit bestehe und die moralische Ordnung der Dinge erhalten werde, ist für uns unergründlich. Wir haben bloß das Vertrauen zu seiner Weisheit, daß er überschwenglich mehr thun werde als wir bitten und verstehen.

* *
*

In den obigen Punkten sind alle Probleme enthalten, welche sich zu heiligen Geheimnissen qualificiren; das ist, zu solchen, wo man in praktischer Beziehung gar wohl einsieht, was sie bedeuten, aber in theoretischer Beziehung, zur Erklärung der Objekte an sich, um nichts weiter kommt. Wer sich daher durch die Offenbarung jener Geheimnisse angereizt und berufen fühlen wollte, ins Innere des göttlichen Wesens tiefer einzudringen und aus seiner Theologie eine Theosophie zu machen, würde die Absicht derselben ganz und gar verfehlen. Sie sind nichts als Vorstellungen der Verhältnisse Gottes zur Welt, in so fern er als der allmächtige Beförderer des durch seinen Willen geheiligten Endzwecks der Welt gedacht wird; Vorstellungen, die uns darum so interessant (und heilig) sind, weil sie mit dem uns gebotenen Endzweck innigst zusammen hängen; aus einem der Pflicht ergebenen Gemüthe her vorgehen und wiederum auf dasselbe einfließen.

Ueber die richtige und gründliche Deduction dieser Probleme kann kein Zweifel sein, denn sie folgen sämmtlich aus dem klaren Anspruche des Pflichtgesetzes, wenn man diesen mit dem Unvermögen und der Unangemessenheit des Menschen zu demselben vergleicht.

Sie sind Sätze, deren Realität die praktische Vernunft postulirt, indem sie die Realisirung der Idee des moralischen Endzwecks gebietet. Soll ein solcher End-

zweck wirklich sein, so muß Gott in den benannten moralischen Verhältnissen zur Welt gedacht werden.

Die Realität dieser Probleme kann aber nicht demonstrirt, sondern sie muß von jedem selbst gesucht werden und zwar durch Reflexion über seinen moralischen Zweck und moralischen Zustand. Dennoch aber kann der Glaube an sie einem Jeden zugemuthet, nur nicht mit Gewalt gefordert werden, weil er frei geleistet sein muß, wenn er rechter Art sein soll.

Es findet aber auch nichts weiter als ein Glaube an diese Geheimnisse Statt. Wer vorgäbe, in sie selbst hinein geschaut zu haben, würde uns eine eitle Vorspiegelung seiner Phantasie für reelle Kenntniß aufheften wollen. Aus demselben Grunde, wo die Probleme angewinkt werden, ergeht auch der Glaube an sie. Er ist daher ein reiner praktischer Vernunftglaube, ein Fürwahrhalten aus subjektiv-hinlänglichen Gründen mit Verzicht auf objektive Einsicht.

Der allgemeine Grund dieses Glaubens ist in dem Satze enthalten: die Vernunft ist berechtigt Gott zu allem demjenigen, was der Mensch selbst nicht kann, und doch zur Möglichkeit des moralischen Endzwecks erfordert wird, als wirkende Ursache zu denken; folglich: ihn als den Grund der Ergänzung unsers Unvermögens zum Uebergange aus dem Bösen zum Guten, zur Tilgung unsrer vorigen und mitunterlaufenden Selbstverschuldungen,

gen, zur Beharrlichkeit in den guten Maximen, zur Theilnehmung an allem, was wir außerrechtlich (dennoch reinmoralisch) wünschen und bedürfen und so endlich zum völligen Eintritt in sein Reich — zu denken.

Weiter reicht aber unsere Vernunfteinsicht in diese Angelegenheit nicht. Mit dem Denken und Glauben dieser moralischen Verhältnisse sind wir an der Grenze. Wir bedürfen aber auch nicht mehr. Denn von diesem Punkte des Glaubens aus lenken wir wieder praktisch ein und huldigen mit verstärktem Muth und gereinigter Freudigkeit des Herzens aufs Neue den Pflichten des Lebens.

* * *

Uebergang zu den folgenden Kapiteln.

Es ist eine Formel der Aufnahme des Menschen in das christliche (moralischbürgerliche) Gemeinwesen, so weit dasselbe schon hier auf Erden als ein Nachbild des Himmelreichs, der Idee gemäß, realisirt werden kann und soll; wodurch, nebst dem allgemeinen Religionsglauben, noch insbesondere die moralischen Beziehungen Gottes zum Menschengeschlechte angedeutet werden. Diese Formel schreibt vor, daß alle im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft, dadurch der Christenheit einverleibt und zum gläubigen Bekenntniß dieses nicht bloß den Worten sondern der ganzen Bedeutung nach verpflichtet werden sollen.

Es ist dem Charakter einer moralischen Religion, wie die christliche ist, angemessen, daß in solcher Formel nicht allein etwas enthalten sei, was Sinn und Bedeutung habe, sondern daß sie als Einweihungsformel eine Beziehung auf den ganzen Inhalt und Umfang derjenigen Religion habe, wozu sie den Eingang eröffnet; so, daß die anderweitigen Belehrungen Jesu und seiner Apostel nur als Kommentar dieses Symbols zu betrachten sind.

Wir lassen hier einstweilen das Abergläubische, welches man, sei es aus frömmelnder Einfalt oder aus vorwitzigem Frevel mit diesem Symbol verbunden hat, bei Seite und gehen dem Sinne nach, welchen der göttliche Stifter in demselben hat andeuten wollen; unbekümmert, wohin wir geführt werden, ob auf Objekte des Wissens oder des Glaubens; ob auf ergründliche oder auf geheimnißvolle Probleme.

Drittes Kapitel.

Ueber Gott den Vater.

Es ist eine eben so wohl gegründete als herzerhebende Lehre, daß wir uns das Verhältniß Gottes zu dem Menschengeschlechte durch das Verhältniß eines Vaters zu seinen Kindern vorstellen und versinnlichen sollen.

Es liegt in dieser Vorstellung nicht allein das, daß Gott die Ursache des Daseins der Welt und insbesondere

des

des Menschengeschlechts ist, sondern wir werden auch auf die Idee geführt, wodurch Gott Schöpfer, Erhalter, Regierer und Versorger des Menschengeschlechts ist. Wir dürfen uns nun nur, unter der Leitung sittlicher Ideen, das Ideal eines Vaters entwerfen, hieraus sein Verhalten gegen seine Kinder bestimmen, um eine Anweisung zu haben, was wir von Gott erwarten können oder nicht.

Liebe und Wohlgefallen ist die natürliche Herzensstimmung eines Vaters zu seinen Gezeugten, aber bei einem weisen Vater steht die natürliche Zuneigung unter der Leitung des Moralgesetzes, daher wird sie sich unter der Bedingung gegen die Seinigen behaupten, daß diese sich derselben immer würdiger und würdiger bezeigen. Diese Würdigkeit wird aber nicht aus einem blinden Gehorsam gegen die Befehle des Vaters, sie seien welche sie wollen, sondern aus einem vernünftigen Gehorsam gegen vernünftige Befehle entspringen. Der Vater wird also seine Liebe auf die moralische Beschaffenheit seiner Kinder einschränken und sie ihnen in dem Maaße erzeigen, als sie Willen und Fleiß beweisen, sich durch Gutartigkeit ihrem Vater wohlgefällig zu machen.

Aber diese Anforderung wird nicht allein von dem Vater an die Kinder ergehen, sondern der Vater wird sie selbst dazu erziehen. Er wird sie erhalten, er wird ihnen geben was sie bedürfen, um wohlerzogen zu werden, aber er wird sie auch regieren, nicht despotisch, nach einem unbeschränkten Rechte und bloßer Willkühr, aber

auch

auch nicht nachsichtlich, mit blinder Güte und verziehender Zärtlichkeit, sondern nach klaren und durch die Sittlichkeit geheiligten Gesetzen. Er wird Zucht und Vermahnung, Liebe und Ernst mit einander verbinden. Er wird, wenn sie thun, was sie können, ihren Unvermögen zu Hülfe kommen, wird ihnem fortdauernder Wohlthäter, selbst bis über die Grenze ihres Verdienstes hinaus, wird ihnen gnädig sein.

Ja er wird mit unbegränzter Liebe gegen sie verfahren, darauf wird aber seine Liebe gerichtet sein, daß er sie zu einem Charakter und einer Lebensart führt, wodurch sie tauglich und würdig werden, ins Reich der Seligen einzukehren.

Wie nun die Liebe eines Vaters gegen seine Kinder nur dann rechter Art ist, wenn sie moralisch, das ist, auf Bedingung der Einstimmung der Kinder zu dem moralischen Zwecke eingeschränkt ist, so müssen wir, nach der Identität dieses Verhältnisses, uns die Liebe Gottes zwar als unendlich, aber allein auf moralische Besserung und Vervollkommung eingeschränkt denken. Es ist ein und derselbe himmlische Vater, welcher uns seiner unendlichen Liebe versichert und welcher sagt: ihr sollt vollkommen (moralischvollkommen, heilig) sein, wie euer Vater.

Der Gedanke an Gott als den heiligen Gesetzgeber flößt uns Ehrfurcht und Anbetung ein, der Gedanke an

ihn

ihn als den gütigen Erhalter und gnädigen Wohlthäter erfüllt uns mit Gegenliebe und kindlicher Zuneigung. Beide zusammen wirken eine freie Unterwerfung unter seinen Willen, ein freies Vertrauen auf seine Vorsehung und erhalten uns in der beständigen Gesinnung, daß allein das Bestreben, uns seinem heiligen Willen immer angemessener zu machen, uns die Würdigkeit gibt, wodurch wir Hoffnung und Trost haben können.

Die Fruchtbarkeit des Begriffs von Gott, dem Vater der Menschen, ist so einleuchtend, und von allen Religionslehren mit so vieler Einstimmigkeit und Wärme erörtert worden, daß ich nicht nötig habe, mich hierüber noch weitläuftiger auszubreiten.

Eben so wenig ist auch der Lehrsatz bestritten worden, daß man unter dieser Person des Vaters nichts anders als Gott selbst verstehen könne, ihn also allein in derselben ehren und lieben müsse.

Hiermit ist auch das Geheimniß, welches durch das Verhältniß des Vaters zu dem Menschengeschlechte angedeutet wird in so weit enthüllt, als es zur praktischen Absicht hinreicht. Das Geheimniß besteht darin, daß wir Gott als unsern Schöpfer, uns aber dennoch als freie Wesen betrachten sollen. Nun ist es aber nicht einzusehen, wie ein Wesen geschaffen und dennoch in Hinsicht auf seinen Schöpfer frei sein könne. Denn in der Schöpfung liegt auch zugleich der innere Grund der Hand-

lungen des Geschaffenen. Dieser kann kein anderer sein, als derjenige, welchen der Schöpfer hinein gelegt hat; dadurch ist nun aber auch jede Handlung durch eine äußere Ursache bestimmt, mithin nicht frei. Dennoch aber sollen unsre Handlungen nicht durch eine äußere Ursache, sondern durch uns selbst innerlich bestimmt, mithin frei sein. Eine heilige Gesetzgebung läßt sich dennoch vor unsrer Vernunft nicht mit dem Begriffe der Schöpfung vereinigen; vielmehr müssen die Geschöpfe schon als existirend und als frei gedacht werden, wenn das Gebot der Heiligung an sie ergeht. Der Begriff Gottes als Schöpfers kann mit dem Begriffe desselben als moralischen Gesetzgebers an freie Wesen von uns nicht vereinigt werden. Dennoch aber muß ein Princip der Vereinigung sein, weil beides, als Folgen desselben, Schöpfung und Selbstbestimmung, wirklich ist. Wie nun dieses selbstständige Princip in einer Beziehung Princip der Geschaffnen und in anderer Beziehung bloß heiliger Gesetzgeber an die Freiheit sei, können wir nicht einsehen.

Nur so viel ist uns durch Vernunft und Schrift offenbar, daß wir Gott zu uns in dem Verhältnisse eines heiligen Vaters zu seinen Kindern denken — ihm unser Dasein und unsere Ausstattung verdanken, aber in Rücksicht unsrer Handlungen, ihm allein durch freien Gehorsam gegen die Pflicht (durch recht thun) wohlgefällig werden sollen; und nur unter dieser Bedingung die

Hoffnung

Hoffnung haben, seiner Gnadenbezeigungen theilhaftig zu werden.

Viertes Kapitel.

Von dem eingebohrnen Sohne Gottes oder Logos im Fleische.

Mehren Zweifeln, Uneinigkeiten und Schwierigkeiten ist die Lehre vom eingebohrnen Sohne Gottes unterworfen. Unglaube und Aberglaube stehen noch darüber im Kampfe und wenn man sich einmal in die entgegengesetzten Räsonnements vertieft hat, so hält es schwer sich zu einem gegründeten Glauben wieder hervorzuarbeiten. Dennoch aber muß es möglich sein, auch in diesem Punkte zur Vestigkeit zu gelangen und es ist Pflicht nicht eher nachzulassen, bis man zu unbezweifelten Resultaten gekommen ist, da diese Angelegenheit keinesweges bloß spekulativ sondern zuerst und zunächst praktisch und Sache der Religion ist.

Während der gesunde Verstand, so lange er sich an den klaren und einfältigen Eröffnungen der heiligen Schrift hielt, keinen Anstoß nahm, konnte sich die philosophirende Vernunft in dem Labyrinthe, worin sie sich durch Verkennung der Grenzen des Wissens und Glaubens selbst stürzte, nicht wieder orientiren, weil sie keine andere Alternative dachte, als ihren Gegenstand entweder demonstriren oder leugnen zu müssen. In beiden Fällen

Fällen mußte sie freilich immer entweder im Aberglauben und im Unglauben endigen. Indem der eine Theil alles durch Vernunfteinsicht auszumachen gedachte, wollte der Andere nichts von Vernunft hören, während beide Theile nicht bedachten, daß die Vernunft gar wohl mit ihrem Rechte bestehen könne, ohne eben alles auf objektive Einsicht bringen zu müssen.

Wir wollen zuerst die Idee des eingebohrnen Sohns Gottes, wie sie in der heiligen Schrift gegeben wird, erörtern und hernach sehen, wie weit es der Vernunft gelingt, sich mit sich selbst über dies Geheimniß einzuverständigen.

Es kommen bei der Eröffnung dieses Geheimnisses Ausdrücke vor, wegen deren Verdeutschung man eben so sehr verlegen ist, als über dem Sinn, worin sie genommen werden sollen, Zweifel und Uneinigkeit obgewaltet hat. Der merkwürdigste Ausdruck ist immer der des W o r t s oder des Logos. Wie sehr auch gleichzeitiger Sprachgebrauch zur Bestimmung des Sinns der Wörter beiräthig sein kann, so zweifle ich doch, daß man aus ihm die vollständige Bedeutung des Logos wird herleiten und fixiren können; da dieser Ausdruck vielmehr eben so absichtlich als neu von den heiligen Schriftstellern eingeführt und gewählt zu sein scheint. Sie müssen sich in diesem Falle selbst Ausleger sein und man muß mit dem Worte keinen andern Sinn verbinden, als welcher sich

aus

aus ihren anderweitigen klaren und bestimmten Erörterungen ergibt.

Unsre Verdeutschungen durch Wort, Sprecher, Vernunft und andere mehr bleiben immer nur einseitig, drücken die eine und andere Beziehung bald mehr bald weniger aus, erschöpfen aber nicht den ganzen Sinn. Bis wir also ein vollsinniges und gleichbedeutendes Wort gefunden oder ein beliebtes durch einstimmige Vestsetzung autorisirt haben, thun wir wohl am besten, wenn wir den ursprünglichen Ausdruck beibehalten und uns mitunter immer derjenigen Verdeutschung bedienen, welche die Beziehung ausdrückt, um welche es uns so eben vorzüglich zu thun ist.

* * *

Die heilige Schrift gibt von dem eingebohrnen Sohne Gottes, oder Logos im Fleische, folgende Erörterung.

Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos. Dieser war im Anfang bei Gott. Alles ward durch ihn, und ohne ihm ist nichts geworden, was geworden ist. In ihn war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen und das Licht schien in der Finsterniß und die Finsterniß nahm es nicht an. Ev. Joh. 1, 1 f.

Er war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen. Er war in

der

der Welt und die Welt ist durch ihn gemacht und die Welt kannte es nicht.

Er kam in sein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen gläuben; welche nicht vom Geblüt, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott gebohren sind.

Und der Logos ward Fleisch, wohnete unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des Eingebohrnen vom Vater, voll von Gnade und Wahrheit; und aus seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade.

Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden.

Niemand hat Gott je gesehen, denn der eingebohrne Sohn, der in des Vaters Schooß ist; Er hat es uns verkündigt.

Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt. Dieser ist Gottes Sohn. Ev. Joh. 1, 1 f.

Er ist geoffenbaret im Fleisch, gerechtfertiget im Geist, erschienen den Engeln, geprediget den Heiden, geglaubt von der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit. 1 Tim. 3, 16. (ob ὁς oder θεος gelesen wird, ist hier gleichgültig, denn

es

es geht immer auf den Logos nach dem Inhalte und Zusammenhange der ganzen Stelle.)

Gott hat uns versetzet in das Reich seines lieben Sohnes, an welchen wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden. Welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgebohrne aller Kreaturen; denn durch ihn ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und Unsichtbare, beides, die Thronen und Herrschaften, und Fürstenthümer und Obrigkeiten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen. Er ist vor allem und alles besteht durch ihn. Er ist das Haupt des Körpers (der Gemeine); der Ersterstandene von den Todten, auf daß er in allem den Vorgang habe; denn es ist das Wohlgefallen gewesen, daß in ihm alle Fülle wohnen sollte und alles durch ihn versöhnt würde zu ihm selbst, es sei auf Erden oder im Himmel, damit daß er Frieden machte durch das Blut am Kreuze, durch sich selbst. Koloss. 1, 15 folg.

Am letzten in diesen Tagen hat er zu uns geredet durch den Sohn, welchen er gesetzt hat zum Erben über alles, durch welchen er auch die Welten gemacht hat. Welcher ist der Glanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens und trägt alle Dinge mit seinem kräftigen Worte; und hat gemacht die Reinigung unsrer

Sün-

Sünden durch sich selbst; und sitzt zur Rechten der Majestät in der Höhe. Ebr. 1, 2 folg.

Ehe denn Abraham ward, bin ich. Joh. 8, 58. Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und, den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen. — Ich habe dich verklärt auf Erden und vollendet das Werk, das du mir gegeben hast, daß ich es thun sollte. Und nun, verkläre mich, du Vater, bei dir selbst, mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war. Joh. 17, 3 f.

Alles, was mein ist, das ist dein und was dein ist, das ist mein; und ich bin in ihnen verklärt. V. 10.

Der Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer denn alles und niemand kann sie aus meines Vaters Hand reißen. — Ich und der Vater sind Eins. Joh. 10, 29 f.

Mein Vater wirket bisher und ich wirke auch. — Der Sohn kann nichts von ihm selber thun, denn was er siehet den Vater thun. Denn was derselbige thut, das thut gleich auch der Sohn. — Der Vater aber hat den Sohn lieb und zeiget ihm alles, was er thut; und wird ihm noch größere Werke zeigen, daß ihr euch verwundern werdet; denn wie der Vater die Todten auferwecket, und machet sie lebendig; also auch der Sohn machet lebendig welche er will. Denn der Vater richtet Niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben; auf daß sie alle den Sohn ehren, wie

sie

sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht, der ihn gesandt hat. — Wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurch gedrungen— Es kommt die Stunde und ist schon jetzt, daß die Todten werden die Stimme Gottes hören und die sie hören werden, die werden leben. Denn wie der Vater hat das Leben in ihm selbst, also hat er dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selbst. Und hat ihm Macht gegeben auch das Gericht zu halten, darum daß er des Menschen Sohn ist. — Ich kann nichts von mir selber thun, wie ich höre so richte ich und mein Gericht ist recht; denn ich suche nicht meinen Willen, sondern des Vaters Willen, der mich gesandt hat. Joh. 5, 17 f.

Ein Jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war. — Welcher oder wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich sein; sondern äußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Gebehrden als ein Mensch erfunden. — Er erniedrigte sich selbst, und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. — Darum hat ihn auch Gott erhöhet und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist: daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der

Erde sind; und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters: Philipp. 2, 5 f. vergl. Ebr. 1, 4 f.

* * *

Einen aufmerksamen und unbefangenen Leser können die angeführten Erörterungen der heiligen Schriftsteller, nicht lange in Zweifel lassen, was sie unter dem Sohne Gottes, dem Logos im Fleische, verstanden haben wollen. Auch findet sich zwischen den eignen Aeußerungen Jesu über sich selbst und den nachfolgenden Erklärungen der Apostel keine wirkliche Verschiedenheit, vielmehr innige Harmonie, wenn man nicht so wohl auf den Buchstaben als auf den Geist sieht, womit alle ihre Anführungen und Erklärungen, die auf die Person Jesu Bezug haben, belebt sind.

Es wäre daher ein fast unbegreifliches Phänomen, wie über den wahren Sinn der Christologie so viel Streit und Zwiespalt selbst unter scharfsinnigen und Wahrheitliebenden Auslegern hätte entstehen können, wenn man es nicht daraus verstehen könnte, daß der Zwist, bloß durch theoretische Vernunft geführt, sich immer auf den beiden Extremitäten hielt; daß man immer alles einsehen und begreiflich machen oder nichts von allem annehmen wollte; daß man sich des Gedankens nicht erwehren konnte, als sie es in der Christologie mehr auf theoretisches Vordringen ins Innere der Gottheit wie auf moralische

Kultur

Kultur angelegt, für welche es genug ist, gewisse Ideen und Sätze zu kennen, um sich die Möglichkeit des sittlichen Endzwecks zu denken; und alle Hindernisse der moralischen Denkungsart wegzuräumen, aber nicht erforderlich ist, daß die Möglichkeit auch zugleich eingesehen und erklärt werden könne. Der unselige Gedanke, alles spekulativ zu behandeln, was doch bloß praktisch erörtert sein will, ist der ergiebige Quell der Streitigkeiten, die nicht selten in bittern Hader ausarten, und dadurch den Zweck aller religiösen Untersuchungen vernichten.

Es ist aus den obigen Erklärungen der heiligen Schrift klar, daß unter Logos, Sohn Gottes, Christos, Jesus, ein und dasselbe Wesen verstanden und angedeutet werde, daß dieses Wesen in der innigsten Verbindung mit der Gottheit vorgestellt und durch dasselbe gewisse Beziehungen der Gottheit zur Welt angedeutet werden, welche nur im Allgemeinen gedacht, nur symbolisch versinnlicht werden können und allein moralisch sind. Logos bedeutet das erhabne Wesen Gottes, in so fern es als die ursprüngliche und selbstständige Weisheit gedacht wird, eingebohrner Sohn zeigt die Zeugung und den Ausgang dieses Ideals von Gott selbst an, wie auch die Darstellung desselben in einem Individuum, in so fern diese Darstellung das vollkommen reflectirt, was die Idee enthält. (Abglanz der Herrlichkeit und Charakter der Majestät.)

jestät.) Christos bezeichnet die Würde, welche dem das Ideal reflectirenden Individuum zukommt, in so fern es in dem Verhältnisse eines Oberhaupts zu den endlichen moralischen Wesen betrachtet wird. Jesus zeigt das Verhältniß dieses Individuums, als eines Seligmachers, folglich das Verhältniß der selbstständigen Weisheit zur bedürftigen Menschheit an.

So viel fürs Erste, um anzudeuten, daß ich mich hier und im folgenden genau an dem halten werde, was die heilige Schrift ausdrücklich besagt. Auch darf ich nicht noch ein Mal wiederhohlen, daß durch die gegebene Exposizion nicht eine Erweiterung der theoretischen Erkenntniß, welche nur aus der Bestimmung der Natur des Objekts ergeht, beabsichtigt habe. Denn hierauf müssen wir ein für alle Mal Verzicht thun. Was die selbstständige Weisheit, mithin der Logos, an sich sei, wie die Idee von ihr aus dem Wesen Gottes hervorgehe, wie ihr Ideal die Menschheit annehme, wie sie im Individuum dargestellt werde; dies sind Fragen welche über die Grenzen aller unsrer Einsicht hinaus liegen und, sich mit ihrer Beantwortung beschäftigen, zeigt nur einen gänzlichen Mißverstand mit dem Vernunftvermögen wie auch mit dem Zwecke an, auf welchen dergleichen Probleme in Beziehung stehen. Sie sollen auch in theoretischer Absicht gar nicht von uns behandelt werden; dies ist ausdrückliche Weisung der heiligen Schrift; und dieser

ser Weisung hätte man durch philosophirende Vernunft auf den Grund gehen sollen, so würde die Absicht der Offenbarung bald klar geworden sein, oder vielmehr, man würde, da sie klar gnug ist, nicht durch Vernünftelei getrübt haben.

Wo wir bis über die Grenzen unsrer Vernunfteinsicht hinaus sind und Geheimnisse nur gedacht und gekannt nicht erklärt und mitgetheilt werden können, da haben wir nur ein einziges Principium, worauf wir uns gründen können und gründen müssen, um nicht ganz ohne allen Grund, das ist, unvernünftig zu verfahren. — Dieses ist das moralische Principium; welches uns durch sich und durch die Ideen, welche aus ihm hervorgehen, eine unfehlbare Leitung in alle Wahrheit gibt. Und nach diesem ist es uns nicht bloß vergönnt, sondern wir sind auch ausdrücklich dazu berufen; alle Lehrsätze und Probleme des christlichen Religionsglaubens zu würdigen und ihre Beziehung auf den Zweck unsrer Heiligung auszumitteln. Es kann nun nach dieser Weisung nicht mehr die Frage sein, wie der Logos bei Gott und Gott der Logos sei; um dadurch etwa eine Wesenheit der göttlichen Natur zu erforschen; sondern die ganze Untersuchung nimmt urplötzlich diese Wendung, in welchem moralischen Verhältnisse haben wir uns die Gottheit zu denken, wenn und weil Heiligung unser Zweck ist?

Wir steigen aus dem Gesetze der Heiligkeit in uns auf zum Glauben an eine selbstständige Heiligkeit ausser

 uns.

uns. Das Gebot der Heiligkeit in uns kündigt sich uns mit einer Majestät an; — woher dieses Gebot, das aus unsrer Natur nicht abgeleitet werden kann, sondern in uns gegeben ist? Welches sich nicht als Naturgesetz der Freiheit, sondern als Gebot an die Freiheit, offenbart? Wir können es nicht anders, als vom Himmel kommend, von Gott aus- und an uns ergehend denken. Wie dieses Gesetz uns zur Existenz Gottes leitet, so kündigt es seine Existenz als von Gott ausgehend an. Und dies ist denn eine Vernunftexistenz, ohne Zeit- und Ortsbedingungen, ein absolutes Sein, ohne Anfang, ohne Ende. So will es das Gesetz und wir nehmen es nur aus ihm ab. So müssen wir es denken, aber wer sieht es ein?

Das Gesetz der Heiligkeit, in wie fern es an den Menschen ergeht und Gebot wird; winkt uns ein Ideal der Menschheit an, nicht wie sie ist, sondern wie sie sein soll. Heiligkeit, daß ist, moralische Vollkommenheit der menschlichen Natur, ist das Ziel, welches uns vorgesteckt wird. Es zu erreichen, ist durch die moralische Anlage des Menschen möglich, durch die unendliche Annäherung wirklich, durch das Pflichtgesetz schlechthin nothwendig. Daß dieses Ideal der Menschheit praktisch objektive Realität habe, leuchtet dadurch ein, daß es durch das Sittengesetz nothwendig, und jedem Menschen geboten ist, es in seiner eignen Person zu realisiren. Die

Reali-

Realisirung geschieht aber dadurch, daß der Mensch das Gesetz der Heiligkeit zur obersten Maxime seines Willens aufnimmt, dadurch die innere Bestimmung des Ideals annimmt und so in einer unendlich fortschreitenden Annäherung zu demselben begriffen ist. Auch dieses Ideal einer der Heiligkeit angemessenen Menschheit kann nur von der selbstständigen Heiligkeit gezeugt und von Gott ausgehend gedacht werden. Gleicher Weise muß das Individuum, welches die moralische Vollkommenheit der menschlichen Natur im Beispiele darstellt, als eingebohrner Sohn des himmlischen Vaters, mit diesem Vater in der innigsten Verbindung (Einheit,) vom Himmel zur Erde kommend, sich zu dem Menschengeschlechte herablassend gedacht werden. Es wird durch seine Angemessenheit zur Heiligkeit ein von seinem himmlischen Vater geliebter und vor ihm wohlgefälliger Sohn sein, wird, den Glanz und Charakter der göttlichen Herrlichkeit reflectirend, als Gesandter des Himmels den Willen seines Vaters allein thun und durch diese Sanction als Gesalbter vor dem Menschengeschlechte erscheinen. Wird endlich, um des Endzwecks der Welt willen kommend, auch diesen befördern und Seligmacher derer sein, die an ihn glauben.

Es muß einleuchten, daß diese Idee, (denn nur durch sie können wir über die Sache urtheilen, weil der Gegenstand selbst nur ein Gegenstand des Glaubens ist,

wovon sich die theoretische Grübelei in einer ehrerbietigen Ferne halten muß) eben so erhaben als konsequent ist. Sie hat für die moralisch gestimmte Gesinnung so viel Interesse, daß die Vernunft selbst für ihre Realität ein gewisses Bedürfniß erregt, gesetzt, daß sie auch in keinem Beispiele dargestellt wäre, wie doch der Fall ist.

Wir wollen uns aber nicht vorgreifen, und ehe wir weiter gehen, die Qualitäten erörtern, wodurch sich der Heilige des Evangeliums ausgezeichnet hat.

Nachdem die erhabene Abkunft und Innigkeit des Logos mit Gott aufgestellt ist, heißt es weiter: „Dieser Logos ward Fleisch und wohnete unter uns; (Wir sahen seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit des Eingebohrnen vom Vater), voll von Gnade und Wahrheit."

Die Menschwerdung dieses Logos wird als eine freiwillige Herablassung und Annahme der menschlichen Natur vorgestellt. Der Zeitursprung und die empirische Geschichte dieser Begebenheit wird umständlich erzählt, und enthält viel Außerordentliches; alles aber vereinigt sich in diesen beiden Resultaten: der eingebohrne Sohn Gottes ward Mensch und er ward es durch uns unbegreifliche Veranstaltung Gottes. Alles, was geschah, geschah freilich nach Gesetzen der Natur, denn sonst hätte es nicht in die Erfahrung der Menschen kommen können, aber es geschah nicht durch die Natur; wir werden angewiesen, hinter der Erscheinung (als Erfahrung) über-

sinnliche

sinnliche Gründe zu denken. (Dies ist der Charakter alles Wunderbaren; es geschieht immer in der Natur und nach Naturgesetzen, nie wider die Natur; denn sonst würde es die Natur aufheben oder doch nicht in menschliche Erfahrung kommen können. Dies kann ich hier nur anführen, nicht weiter ausführen. — Aber zu dem, was geschieht und doch wundersam ist, müssen übersinnliche Gründe gedacht werden. Daher kann man das Wunderbare nicht wahrnehmen, sondern bloß auf dasselbe schliessen.)

Die Erscheinung des Logos war aber nicht etwa Schein oder Täuschung, sondern wirklich. Der Jesus von Nazareth war wirklicher Mensch, mit allen menschlichen Eigenschaften, außer der Sündigkeit. — Ein Umstand, welcher sehr merkwürdig und mit der Idee, welche dargestellt werden sollte, sehr konsequent ist. Denn es durfte dem Menschen Jesus nichts fehlen, was der Menschheit wesentlich ist, weil er sonst nicht Mensch gewesen wäre. Aber er durfte nicht Sündigkeit haben, weil diese aus Freiheit, dem intelligiblen Charakter des Menschen, entspringt, folglich nicht als Attribut der menschlichen empirischen Natur, sondern als intelligible That, als Selbstverschuldung, mithin als Folge der Kausalität des Logos betrachtet werden müßte. Alle Menschen sündigen, aber kein Mensch muß sündigen. Jedem endlichen Wesen ist die Sünde möglich,

 aber

aber Keinem ist sie nothwendig. Die Selbstbestimmung nach sinnlichen Trieben wider die Pflicht ist, freie (übersinnliche) That, welche der Person, nicht der Natur zur Last fällt.

Der Logos aber kann nicht sündigen, denn in ihm wird das Gesetz der Heiligkeit als souverain und unbedingtmächtig gedacht. So muß es der Idee nach sein; ob es auch in der That so gewesen, daß muß der empirische Charakter des Menschensohns, in so fern er als Folge des intelligiblen beurtheilt wird, nachweisen.

Wie nun zwar die Sündigkeit nicht an dem Menschensohn sein durfte, um seiner Idee zu entsprechen, so mußte er doch wirklicher Mensch sein, aus andern insbesondere aber aus dem Grunde, damit er uns, als Menschen, ein Vorbild sein konnte. Es findet demnach bei dem Heiligen des Evangeliums diese doppelte Beziehung Statt, einmal die moralische, wodurch er der Gottheit verwandt, von Ewigkeit her in Gott vorhanden, nicht erschaffen sondern gezeugt, allein von der Gottheit ausgehend, eingebohrner Sohn Gottes ist; — und zum Andern die physische, wodurch er den Menschen verwandt, allen Bedürfnissen und Neigungen unterworfen war. Beide Beziehungen werden auch in der heiligen Schrift eben so ausdrücklich festgestellt, als sie mit der Idee konsequent sind. Daher denn Christus seinem moralischen (übersinnlichen, göttlichen,) Charakter nach,

Ab-

Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, (ἀπαυγασμα της δοξης splendorem numinis coelestis referens) Ebenbild des unsichtbaren Gottes (εικων του θεου του αορατου Col. 1, 15.) Abbild der Majestät des Vaters (χαρακτηρ της ὑποστασεως του πατρος) Ebr. 1, 3. hingegen seinem empirischen, der menschlichen Natur verwandten, Charakter nach, ein Mensch heißt, der andern Menschen gleich gewesen sei (εν μορφῃ, ὁμοιωματι, σχηματι ανθρωπου, so gar δουλου damit ihm nichts fehlte, was den natürlichen Charakter des Menschen ausmacht. Phil. 2, 6.)

Das Widersprechende, wenn man nur Einen von beiden Charakteren als wirklich annehmen wollte, fließt auch schon aus der Idee. Der bloße moralische Charakter würde zwar ein Ideal sein aber nicht als ein von dem Menschen aufzunehmendes Vorbild gegeben werden können, weil die empirischen Hindernisse nicht dabei erwogen wären. Noch weniger würde uns ein Scheinmensch als praktisches Muster dienen können; weil die Nachahmung auf Täuschung gegründet würde. — Nur die in der menschlichen Natur wirklich obsiegende Heiligkeit kann dem Menschen ein praktisches Vorbild sein.

* * *

Die Absicht der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur und die Darstellung derselben in einem

nem Individuum, des eingebohrnen Sohnes Gottes im Menschensohn — wird deutlich genug angegeben, theils im Allgemeinen, theils im Besondern. Sie war und sollte keine andere sein, als die Beförderung der Seligkeit des Menschengeschlechts. Der in der obigen Qualität auftretende Gesandte des Himmels sollte der Heiland der Welt (σωτης Ιησους) sein.

Hiermit wird uns die Idee angegeben, welche die moralischbestimmende Ursache dieses Factums gewesen ist. Das Factum wird als eine Folge des Verhältnisses der selbstständigen Weisheit zum Menschengeschlechte vorgestellt.

Zugleich wird der Entschluß hierzu, wie es auch sein mußte, nicht wie in der Zeit gefaßt, sondern allein als Vernunftwirkung, als intelligible That (von Ewigkeit her) vorgestellt. Bloß die Erscheinung, als etwas was zur Erfahrung gehört, wird in die Zeit gesetzt. „Da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn."

Es kann daher dieser Entschluß allein aus der Weisheit Gottes abgeleitet werden, nämlich aus dem allgemein gedachten Verhältnisse derselben zur Menschheit; mithin nicht aus einer empirisch vorhergehenden Qualification oder rechtlichen Anforderung der Menschen. Dennoch aber können wir die Regel der Weisheit in diesem Falle nicht ergründen und so ihr Verfahren auf Begriffe bringen und erklären. Nur so viel können wir abnehmen,

men, daß allein die Idee der Menschheit und der Zweck mit derselben, wie er in Gott vorgestellt wird, die Gründe des Benehmens hergegeben haben. — Hierüber erkläret sich die Schrift auch ganz deutlich, indem sie uns nichts an die Liebe Gottes zu dem Menschengeschlechte (nicht wie es ist, sondern wie es werden und sein soll) als Bewegungsgrund der Sendung des Sohnes Gottes angibt. „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebohrnen Sohn gab, auf das alle die an ihn gläuben nicht verlohren werden, sondern das ewige Leben haben."

Daß diese Liebe Gottes nicht pathologisch sondern moralisch gedacht werden müsse, ergibt sich von selbst.— Sie ist das moralischbestimmte Wohlgefallen Gottes an dem Menschengeschlechte in der von ihm ausgehenden Idee von demselben. Daher wird diese Liebe auch immer in der heiligen Schrift als sich auf das ganze Geschlecht erstreckend vorgestellt. Das Symbol dieses Verhältnisses Gottes zur Welt wird in dem Verhältniß eines Vaters zu seinen Kindern gegeben. Hierdurch können wir es praktisch wohl verstehen (welches auch genug ist) aber theoretisch nicht ergründen. (Welches auch nicht nöthig ist.

Da aber der Entschluß und die Darstellung dieses Verhältnisses als von der göttlichen Weisheit ausgehend vorgestellt wird, so muß diese selbst als in demselben dargestellt gedacht werden. Der Sohn Gottes wird daher

als

als sich selbst zur Menschwerdung bestimmend vorgestellt. „Er äußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an — er erniedrigte sich selbst" Phil. 2, 7 f. — Der Logos muß in dieser Hinsicht offenbar als mit der selbstständigen Weisheit Eins gedacht werden. „Ich und der Vater sind Eins." Es ist eine und dieselbe Weisheit, aus welcher die Idee der Menschheit, das moralische Wohlgefallen an derselben, der Entschluß dieses derselben darzustellen und endlich die Darstellung desselben ergeht. — Diejenigen, welche hier an eine bloße Uebereinstimmung zweier Willen denken, folgen eben so wenig der Schrift als sie der Idee getreu bleiben.

Alles nun was der eingebohrne Sohn Gottes that, das that er in der Person der selbstständigen Weisheit, bewogen durch die Idee der Weisheit, zur Bewirkung dessen, was dieser Idee gemäß in der Welt sein soll; zur Bewirkung, aber freilich nur durch die der Idee angemessene Mittel, nicht durch physischen Zwang, sondern durch moralische Nöthigung, durch Ansinnung, die in dem Zwecke selbst geheiligt ist.

Wie nun die Menschwerdung des Logos aus Liebe, aus moralischem Wohlgefallen an dem Menschengeschlechte, hervorging, so war die Menschwerdung selbst die Darstellung dieses moralischen Wohlgefallens, das heißt, sie entsprang aus Liebe und hatte Liebeserweisung zum Zweck. „Der Logos ward Fleisch und wohnete unter uns voll von Gnade und Wahrheit." Joh. 1, 14.

Da

Da nun der Zweck der Gesandtschaft des Sohnes Gottes war, die Menschen der Liebe Gottes würdig und theilhaftig zu machen, so mußte er alles leisten, wessen die Menschen bedurften, um sich als Wohlgefällige vor Gott darstellen zu können. Mit diesem Ansehn und unter diesen Verheissungen tritt nun auch wirklich der Sohn Gottes auf. Er fordert Glauben an sich und verheißt unter der Bedingung desselben die ewige Seligkeit. „Wer an den Sohn gläubet, der hat das ewige Leben." Joh. 3, 36. „Wer von Himmel kommt, der ist über Alle. — „Der Vater hat den Sohn lieb, und hat ihm alles übergeben" Matth. 11, 27. —

Die Absicht Jesu auf Erden wird daher auch dahin erklärt, daß er ein Reich Gottes gründen und errichten wolle. Es ist klar, daß hier nur ein moralisches Reich gemeinet sei, also ein unter und nach moralischen Gesetzen konstituirter und regierter Staat.

A. Dazu gehörte nun daß der eingebohrne Sohn die Gesetze eines solchen Staats promulgirte, welches geschehen ist. „Ich bin das Licht der Welt; wer zu mir kommt, bleibt nicht in der Finsterniß." — „Ich bin die Wahrheit" — „Euch ist gegeben, zu wissen die Geheimnisse des Himmelreichs" Matth. 13, 11. Marc. 4, 33 f. — (Unter Geheimnisse sind hier so wohl die relativen als absoluten zu verstehen; so wohl diejenigen, welche die Menschen aus Selbstverschuldung entweder

M 1 nicht

nicht kannten oder doch nicht beherzigten, als auch diejenigen, welche zuerst und allein durch Jesum bekannt wurden; welche praktisch wohl verstanden, theoretisch aber nie ergründet werden können.)

Beiläufig bemerke ich, daß diejenigen, welche die Lehrmethode Jesu, welche allerdings durch praktische Klugheit geleitet wurde, so weit ausdehnen, daß er so gar Irrthümer aus Schonung aufgenommen oder beibehalten habe, seinem Charakter sehr zu nahe treten. So weit konnte seine Schonung nicht gehen, daß er ihr so gar geheiligte Wahrheiten hätte aufopfern sollen. Seine Weltklugheit muß immer der Weltweisheit zinsbar gedacht werden. Dies gilt auch insbesondere von den Accommodazionen zum jüdischen Gesetze und zu denen mit ihnen verbundenen Gebräuchen, Lehrsätzen und Meinungen. Nur in so weit bediente er sich derselben, als aus ihnen Lehrreiches gefolgert oder doch damit verbunden werden konnte. — Eben so darf man nicht glauben, als wenn uns Jesus etwas von seinem Plane verschwiegen oder solches nur seinen Vertrauten allein und für sie allein geoffenbart habe. Es war vielmehr seine Absicht und sein ausdrücklicher Befehl, daß alles, was zur Gottseligkeit gehörte, öffentlich und gemein werden sollte. Es ist nichts verborgen, welches nicht offenbar werde; und ist nichts heimlich, das man nicht wissen werde. — Was ich euch sage in Finsterniß, das redet

im

im Licht; und was ihr höret in das Ohr, das prediget auf den Dächern. — „Ich sage es euch, als meinen Vertrauten.“ Matth. 11, 26. Luc. 12, 3 f.

Diese Gesetzgebung nun, welche aus der lautern Quelle der Wahrheit fließt, wird erstlich allgemeingeltend sein und alle Glieder dieses himmlischen Staats ohne Ausnahme verbinden. Sie wird zweitens heilig und unverletzlich sein. Sie wird drittens das oberste Principium aller besondern Vorschriften sein, unbedingtmachthabend für den Willen Aller, unbedingt durch sich selbst den Willen eines Jeden interessirend und zum Gemeinwesen vereinigend. Sie wird viertens durch die moralische Anlage der Menschheit möglich, durch die Aufnahme zur Willensmaxime wirklich und durch ihre Heiligkeit nothwendig sein.

Dadurch, daß Jesus eine solche Gesetzgebung mit ihren Geboten nnd Verheißungen ankündigte, ward er das Licht der Welt oder der Lehrer der Menschheit.

B. Da es aber nicht genug war, die Idee eines himmlischen Reichs mit ihrer Gesetzgebung anzukündigen, sondern es auch darauf ankam, sie zu realisiren, so mußte sich Jesus als einen göttlichbeglaubigten Stifter und Herrn eines solchen Vereins geltend machen.

Daher kündigt er sich als Oberhaupt der Gemeine des Herrn an. „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“ Matth. 28, 18. „Wie viele ihn

aber aufnahmen, denen gab er Macht Gottes Kinder zu heißen' Johann. 1, 12.

Aus diesem Grunde wird Jesus in einer dreifachen Beziehung vorgestellt, als Gesetzgeber, Richter und Vollzieher. — Alle Gesetze, Anordnungen und Einrichtungen werden als von ihm allein gegeben vorgestellt. „Lehret sie halten, alles, was ich euch befohlen habe. Matth. 28, 19. Aber nicht bloß die gesetzgebende sondern auch die richterliche Gewalt ruht auf ihm. „Alles Gericht hat er dem Sohne gegeben" — „Und hat ihm Macht gegeben, auch das Gericht zu halten." Johann. 5, 22. 26. 30. — So ist auch die vollziehende Gewalt in seiner Hand. „Er ist vor allem und alles besteht durch ihn" — „Auf daß er in allem den Vorgang habe" Koloss. 1, 15 f. „Der Sohn machet lebendig, wen er will."

Alle diese Gewalten (ἐξουσια, pouvoir) vereinigen sich in Jesu als dem Haupte seiner Gemeine.

Als göttlichbevollmächtigtes Oberhaupt ist nun Jesus a) einziges Oberhaupt. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" b) ein moralisches Oberhaupt. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Joh. 18, 36. „Ich bin dazu gebohren und in die Welt kommen, daß ich die Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme." V. 37. c) Er ist eine moralische Person, wirkt durch moralische Macht

und

und steht mit seinen Untergebenen in moralischer Gemeinschaft. — „Ich bin das Licht der Welt" Joh. 8, 12. „Er war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen." Joh. 1, 9. „Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch" Luc. 17, 21. Endlich d) ist er ein immer gegenwärtiges Oberhaupt. „Und siehe ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende" Matth. 28.

(Es ist eine sehr konsequente Vorstellung, daß Jesus auch nach seiner Erhöhung noch das einzige Oberhaupt seiner Gemeine bleibt und nichts als Repräsentanten oder von ihm Bevollmächtigte bestellt hat. Dadurch wird die Konstitution aller fernern Willkühr entzogen und wir haben für alle Obern der Gemeine eine Norm dessen, was sie thun sollen und worauf sie zu halten haben. Sie sind verantwortlich. Jede Abweichung von dem Geiste Christi kann von der Gemeine beurtheilt und abgelehnt werden. Der Pabst konnte daher zwar von der Konstituzion abgehen, allein er wurde eben dadurch auch anmaßend. Er konnte Unfehlbarkeit lügen aber nicht behaupten; und es ist in der Folge der Zeit unvermeidlich, daß die Vorsteher der christlichen Gemeinden so viel von ihrer angemaaßten irdischen Gewalt verliehren müssen, als sich die Religion selbst ihrer ursprünglichen Einfalt und Reinigkeit nähert.)

C. Da aber Jesus das Oberhaupt eines unter und nach moralischen Gesetzen gegründeten Reichs war, so

war es nicht genug von Andern zu fordern, was sein Aufruf besagte, sondern er mußte sich selbst den Gesetzen unterziehen und seinen Subjekten durch sich ein vollkommnes Vorbild und Muster der Nachfolge geben. In der politischen Regierung ists, leider! zuweilen geschehen, daß sich die Regenten von den Gesetzen dispensirt haben, deren Beobachtung sie ihren Untergebnen zur unverletzlichen Pflicht machten; allein im Moralischen solls nicht so sein. Hier ist der Oberste auch der Beste.

Daher war der Eingebohrne Gottes die versichtbarte Heiligkeit unter den Menschen und der Logos im Fleisch gab das vollendete Beispiel eines freien Gehorsams, bis zu einem solchen Grade, daß in aller möglichen menschlichen Erfahrung keine Lage erdenklich ist, wo ein Subjekt sagen könnte, daß mehr von ihm gefordert würde, als sein eigner Herr geleistet hatte. Wie der Menschensohn keine Sünde hatte und Niemand ihn einer zeihen konnte, so war auch keine Aufopferung um des Gesetzes willen, der er sich nicht frei unterzogen hätte.

D. Da er aber nicht bloß den Staat konstituiren, nicht bloß Oberhaupt desselben sein, nicht bloß an sich den Gesetzen genügen wollte, sondern auch der Seligmacher seiner Subjekte und überhaupt Aller sein wollte, welche durch ihren Charakter zu seinem Reiche berufen sind, so war es auch nöthig, daß er Alles that, um dieses Reich zu befördern; um den Eintritt und die Theil-

nehmung

nehmung an demselben möglich zu machen; daß er alle Hindernisse aus dem Wege räumte und alle Mittel darbot; so daß es nun nur auf den Willen der Menschen selbst ankam, der Berufung zu folgen oder nicht. Und auch dies ist geschehen und geschieht noch. „Mein Vater wirket bisher und ich wirke auch" — „denn was derselbe thut, das thut gleich auch der Sohn."

Der Begriff und die Function eines Seligmachers ist vielumfassend und bezieht sich auf Alles, was Jesus zum Heil der Menschheit that. Aber Eins ist vorzüglich, was er als Retter der Menschheit bewirkte und wodurch er sich in einem unendlichen Grade um das Menschengeschlecht verdient machte; — und dies ist sein Tod, in so fern er stellvertretend ist und die Vergebung der Sünden bewirkt, aber, wohl zu merken, durch den Glauben.

Es kann zuförderst keinem Zweifel unterworfen sein, daß diese Lehre in diesem Sinne in der heiligen Schrift enthalten ist. Die Worte und Andeutungen Christi und seiner Apostel sind zu klar, als daß man mit einer andern Erklärung bestehen könnte, und die Meinung, daß die Versöhnungslehre nicht in der Bibel enthalten sei, kann nur unversuchte Leser hinhalten.

Es heißt ausdrücklich, Christus sei der Seligmacher und Fürst des Lebens und dieses sei er außer andern Verdienstlichkeiten noch besonders dadurch; daß er für uns eine Erlösung geworden sei durch seinen Tod 1 Cor. 1, 30;

daß er uns von unsern Sünden gereinigt, und uns Vergebung der Sünden erworben habe, und zwar durch seinen für uns erlittenen Tod, durch sein für uns vergossenes Blut; daß uns deshalb unsre Sünden nicht zugerechnet werden sollen. 1 Cor. 13, 5; daß wir dadurch vor Gott gerecht gemacht seien und daß uns diese Gerechtigkeit umsonst, durch die Gnade Gottes, zu Theil geworden sei, vermittelst der Erlösung durch Jesum Christum, welchen Gott zum Sühnopfer bestimmt habe, und zwar durch sein Blut, zur Darbietung der Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, indem daß er Sünde vergibt. Röm. 3, 24 f. und zwar für Alle, weil es Alle bedürfen; weil Alle gesündigt haben und des Ruhms ermangeln, den sie an Gott haben sollten. Es ist hier kein Unterschied. V. 23. Die Gerechtigkeit vor Gott aber kommt durch den Glauben an Jesum Christum, zu allen und auf alle Gläubige. V. 22. Christus wird daher auch ein Opfer genannt. Ebr. 9, 26.

Auch werden mit dieser Versöhnung alle Folgen verknüpft, die aus ihr, als einer solchen, hergeleitet werden können und sich im Innern des Menschen offenbaren. Innere Ueberzeugung von der Tilgung der Schuld, von der Vergebung der Sünden, Friede im Geiste, Friede und Einigkeit mit Gott, Gerechtigkeit vor ihm, Hoffnung der ewigen Seligkeit aus Gnaden, Vereinigung mit dem Reiche Gottes immerdar, u. s. w.

Es

Es hat nach diesen klaren Aeußerungen keinen Zweifel, daß nur der strenge Begriff einer Versöhnung, einer Rechtfertigung ohne Verdienst und allein aus Gnaden, Statt findet und daß Christus und die Apostel nichts anders dadurch haben andeuten wollen. Eben so ist es auch gewiß, daß diese Lehre ernstlich gemeinet sei und Christus und die Apostel sich nicht etwa bloß zu gewissen gangbaren Ideen der Zeit bequemt haben; denn die Versöhnung wird als allgemein und nothwendig vorgestellt. Alle bedürfen der Rechtfertigung und alle sollen derselben nur durch den Glauben theilhaftig werden. Röm. 3, 22. 23. 30.

* * *

Aber wenn es nun gleich theoretisch, das heißt in diesem Falle, aus exegetischen Gründen erhellet, daß diese Lehre in ihrem eigentlichsten Sinne von Jesu vorgetragen und von seinen Aposteln einstimmig fortgepflanzt und behauptet ist, wenn das, was sie aussagt, die Versöhnung und zwar durch fremden Beitritt und Stellvertretung, und namentlich durch Christi Leiden und Tod, als etwas allen Menschen Nothwendiges vorgestellt wird; so sieht ein Jeder doch leicht ein, daß dieses Dogma wegen seiner Anforderung einer Deduction gar sehr bedarf, nicht um sie exegetisch zu beweisen, denn dies wird nun als ausgemacht vorausgesetzt, sondern um den Glauben an sie zu bewirken.

Man kann von keinem Menschen verlangen, daß er einer Lehre, die zu seiner Seelen Seligkeit als nothwendig vorgestellt wird, blinden Beifall geben solle. Ja dieser blinde Beifall würde gerade ein Gemüthszustand sein, welcher mit der reinen Religiösität unverträglich wäre. — Der wahre Religionsglaube kann nur frei geleistet werden; er muß daher aus Gründen hervorgehen und zwar aus moralischen Gründen, wobei die theoretische Vernunft zwar auf Einsicht Verzicht thun aber doch keinen Widerspruch dulden kann. Denn alle Glaubenssätze haben dieses Kriterium, daß sie praktisch nothwendig und theoretisch möglich sind.

Man wird auch bemerken, daß ich die Schwierigkeiten bei dieser Lehre nicht umgehe; sondern sie in ihrer ganzen Stärke aufstelle, eben weil ich den strengen Begriff der Genugthuung zum Grunde lege. Denn in der gemächlichen Erklärung, daß uns Jesus durch seine Lehre von Sünden befreiet, die Sündenschuld durch Unterricht aufgehoben habe, werden, beim Lichte besehen, ganz disparate Begriffe verbunden, wobei sich nur ungeübte Denker einstweilen beruhigen können. Wiederum die ganze Lehre als eine bloße Accommodation zu den Vorurtheilen der Zeit und als klügliche Herablassung zur Schwachheit der damaligen Menschen betrachten — stimmt nicht mit dem Ernst des Vortrags, mit der Standhaftigkeit im Behaupten und mit der Einhelligkeit

der Aussagen; stimmt überhaupt nicht mit der Offenheit Christi und seiner Apostel; welche sich zwar in die Zeit fügten, aber nie der Wahrheit und Wahrhaftigkeit zum Nachtheil. Auch werden wir offenbar angewiesen von den Aposteln einen vollendeten Unterricht in den Geheimnissen des Himmelreichs zu erwarten, so wie die Apostel verpflichtet wurden, das auf den Dächern zu predigen, was Christus ihnen im Verborgenen geoffenbart hatte. Und wie sollten Christus, sollten die Apostel winkeln und heucheln (denn Heuchelei wär' es, die Versöhnung, selbst in ihrer feinsten Tinctur, predigen, wenn sie mit dem moralischen Religionsglauben nicht bestehen könnte;) da Aufrichtigkeit und Geradheit, muthiges Anstreben und Kampf gegen die Finsterniß ihr Beruf war, ein ihnen so heiliger Beruf, daß sie ihn sämmtlich mit den Tode versiegelten? Nichts also von kleinlicher Heuchelei und kluglicher Unterwürfigkeit unter die unsittlichen Vorurtheile der Welt. Es war mit dieser Lehre Jesu und den Aposteln ganzer Ernst, und sie muß mit dem strengen Begriffe entweder stehen oder fallen.

Aber eben die starke Anforderung, welche dieses Dogma an die Vernunft macht, muß uns auch billig und gerecht gegen jeden Einwand machen, desto gerechter, je wichtiger es ist, und was kann wohl wichtiger sein, als ein Glaubenssatz, welcher in die Angelegenheit unsrer moralischen Existenz eingreift?

Sollten sich daher solche Einwürfe hervorthun, welche weder theoretisch noch praktisch gehoben werden könnten, sollte die Lehre mit dem nothwendigen Zwecke der Sittlichkeit und der obersten Bedingung des Denkens streiten, so müßte sie freilich aufgegeben werden.

Was würde es auch helfen, etwas aus Furcht vor der Welt oder zu Gunsten eines Systems für wahr auszugeben, welches doch mit dem Zwecke der Menschheit nicht bestehen könnte? Ueber kurz oder lang würde die Behauptung doch fallen und ihren Vertheidigern Mitleid oder Verachtung zu Theil werden, je nachdem sie aus Blödsinn gefehlt oder, bessern Einsichten und reinern Regungen des Gewissens zum Troß, Beifall geheuchelt hätten.

Folgende Bemerkung soll in der vorliegenden Sache nichts entscheiden, sondern bloß eine Maxime aufstellen, die mir, wenn sie mit Kritik und Selbstdenken verbunden wird, sehr wichtig ist. Die Maxime ist diese: Wenn ein großer Mann etwas behauptet, was mir widersinnig vorkommt, so bin ich geneigt, eher zehnmal zu vermuthen, daß ich ihn nicht verstehe, als einmal über ihn abzusprechen. Ich schiebe mein Urtheil auf.

Ich bin schon sehr oft in dem Falle gewesen, daß ich gewisse Behauptungen sonst großer Männer nicht mit meiner Einsicht einigen konnte und es doch nicht wagen

wollte,

wollte, ihnen Ungereimtheiten aufzubürden. — Es gehört viel dazu, bis sich Jemand zu einer beträchtlichen Größe in irgend einem Fache emporarbeitet, ists aber von ihm erreicht, so gehört wieder viel dazu, daß er gerade in dem Fache, wo er groß ist, zugleich auffallend klein sein sollte. Behauptet er nun dennoch etwas Geringfügiges, was er für wichtig ausgibt oder etwas Widersinniges (dem Anscheine nach) was er als wahr und tiefgedacht ankündigt, so erregt dies meine ganze Aufmerksamkeit. Ich kann es nicht über mich erlangen, daß ich ihm ohne die äußerste Noth, Kleinigkeiten oder gar Ungereimtheiten (Widerspruch der Folgerungen mit seinen Principien) anschuldigen sollte. Ich denke immer, es liegt vielleicht noch etwas im Hintergrunde, das sich meinen Blicken entzieht; und woraus sich die Wichtigkeit und Gründlichkeit seiner Behauptung verstehen lassen würde.

Sehr oft habe ich meine Vermuthung zutreffen gesehen. Leibnitz, ein großer Mann, lehrte die vorherbestimmte Harmonie. Wie dieser Satz von ihm selbst vorgetragen wird, so ist er wenigstens paradox und erklärt nichts, was er doch soll; wie er von vielen seiner Freunde erörtert wird, noch mehr aber, von seinen Gegnern, so enthält er offenbare Ungereimtheiten. Also, sollte man schließen, hat hier der sonst so feine und scharfsinnige Denker einen groben Fehler begangen. Allein meine einmal gefaßte und wohl gegründete Meinung von diesem Manne, hielt mich doch ab, so schnell über ihn hinzu-

hinzusprechen. Ich dachte nach, was er wohl hätte sagen wollen, gesetzt, daß er selbst sich auch zu kurz, zu dunkel, zu unvollständig ausgedrückt hätte. Der Erfinder neuer Wahrheiten ist nicht immer gleich so glücklich, seine Gedanken in der für Andere faßlichsten Sprache, in dem für Andere kläresten Lichte und in einer für Andere einleuchtenden Ordnung mitzutheilen. Wie richtig auch seine Idee an sich sein mag, so hat er sie doch selbst noch nicht nach allen ihren Gründen und Folgen erwogen, um sie bis zur Evidenz aufstellen zu können, ja es ist möglich, daß sie Andere hinterdrein noch besser verstehen können, als ihr eigner Urheber. Er nimmt seine Zuflucht zu Geichnissen, welche nur im feinsten Verhältnisse eine Aehnlichkeit enthalten und doch von Andern (wider den Willen des Erfinders) in allen heterogenen Zügen aufgestellt und zur Erklärung gebracht werden. — Kurz ich fand, daß Leibnitz die ihm aufgebürdeten Ungereimtheiten nicht hatte sagen wollen, daß in seiner Idee etwas Großes und Wahres lag, welches aber freilich aus dem Geiste seiner Philosophie, nicht aus dem Buchstaben verstanden sein wollte. So ist es mir mit vielen Behauptungen großer Männer gegangen, worüber man lieber schnell abzusprechen als reiflich nachzudenken, sich lieber über sie zu erheben als neben ihnen zu stehen für gut fand.

Aehnliche Begegnisse habe ich auch öfters bei meinen Untersuchungen über die christlichen Lehrsätze erfahren.

Indem

Indem ich mich überzeugte, daß die Principien der christlichen Religion so wohl gegründet und lauter waren, daß kein gerechter Einwand dagegen Statt fand, stießen mir gewisse Folgesätze auf, welche mit den vorausgehenden Grundsätzen nicht übereinzustimmen schienen. Es erforderte die Achtung, welche mir die Wahrheit und Heiligkeit der erkannten Principien eingeflößt hatte, hier nicht ohne die triftigsten und handgreiflichsten Gründe abzusprechen.

Es war in meinen Augen immer eine große Anmaaßung einer Religionslehre die in ihren erkannten und eingesehenen Theilen so bündig, so über alles einstimmig und erhaben war, nun so gleich Ungereimtheiten anzuschuldigen, wenn gewisse Folgesätze nicht so gleich nach ihrer Nothwendigkeit und Einstimmung mit dem Zwecke der Religion einleuchten wollen. Wie sollte aus demselben Geiste, welcher so viel Licht und Wahrheit ausstrahlt, auch in derselben Absicht Dunkelheit und Irrthum hervorgehen! Und dies in Sachen der Religion, welche an ihren moralischen Principien eine solche Leitung hat, daß eine auffallende Irrung bei gesunder Urtheilskraft nicht leicht Statt findet! Wo alles, was ich verstehe, so vortreflich und gut ist, wie sollte ich in dem, was ich nicht sogleich verstehe, Ungereimtheiten vermuthen? Ungereimtheiten, die nicht spekulativ, sondern praktisch sind, welche in den Religionsglauben eingrei-

fen

sen und einen Theil dieses Glaubens ausmachen sollen, in so fern er seligmachend ist.

Man kann es aus dieser meiner Maxime begreiflich finden, warum ich in allen streitigen Puncten des christlichen Lehrbegriffs, in wie fern ich ihn als reine Lehre Jesu betrachte, so schwer dahin zu bringen bin, in die Meinung derer einzustimmen, welche, so bald sie gewisse Lehrsätze nicht reimen können, geschwind aburtheilen und jede Weigerung, mit ihnen gemeinschaftliche Sache zu machen, eher für Mangel der Aufklärung, als für wohlbedachten Abschub des Urtheils ansehen wollen.

* * *

Nach vielem und ernstlichen Nachdenken über die Versöhnungslehre sind meine Nachforschungen endlich zu folgenden Resultaten gediehen, welche ich in meinen andern Schriften zwar hin und wieder angewinkt, mir aber vorbehalten hatte, sie hier in ihren Gründen und Folgen ausführlich darzulegen.

Ich gehe von einer Behauptung aus, welche so viel ich weiß, von keinem Christen bezweifelt und von keinem Gegner der christlichen Religion gründlich angegriffen oder wiederlegt ist; daß die Offenbarung Jesu, in so weit sie von den Geheimnissen, welche sie enthält isolirt und unabhängig betrachtet wird, ein vollkommnes Lehr-

gebäude

gebäude oder vielmehr die Fundamente zu einem vollkommnen Lehrgebäude der moralischen Religion darbietet. Denn es ist nicht zu erwarten und auch nicht nöthig, daß eine Religionslehre so gleich in der größt-möglichen Ausdehnung und Anwendbarkeit auftrete, deren sie durch die nachfolgenden Bemühungen ihrer Freunde fähig ist und auch leicht theilhaftig werden kann. Genug, wenn die Fundamente da sind.

Jesus lehrte ein Sittengesetz, welches vor der Vernunft vollkommen besteht. Er fügte zu ihm die Lehre von Gott, als einem moralischen Urheber und Regierer der Welt, wodurch der Zweck des Gesetzes bewirkt werden solle, und die Lehre der Unsterblichkeit, als einer Bedingung, wodurch jener an dem Menschen, als einer moralischen Person, realisirt werden könne. So verband er mit seinen Geboten Glauben und Hoffnung. Alles mit einer Klarheit und Gemeinfaßlichkeit, daß es auch der ungelehrte und gemeine Mensch erreichen konnte.

Er verkündigte sein Sittengesetz zwar im Namen Gottes und unter der Auctorität eines heiligen Gesetzgebers, aber er will nichts weniger, als daß es, allein unter dieser fremden Sanction Eingang und Macht haben soll. Er verbannet vielmehr allen Sklavensinn und knechtische Furcht, dringt auf kindliches Vertrauen und erklärt sein Gesetz für ein Gesetz der Freiheit und verlangt nur Beobachtung desselben aus willigem Herzen. Daher

her beruft und ladet er ein, nöthigt durch moralische Kraft, nicht durch physischen Zwang.

Es springt in die Augen, daß er die Bewegungsgründe, dem Gesetze und durch dieses Gott und ihm, dem Gesandten desselben, zu huldigen, allein und zuoberst aus der Macht des Gesetzes (aus der Macht des Wortes) ableitete, und es ist ein sehr übereilter Mißverstand, wenn man Jesu anschuldigt, daß er seine Bekenner bloß durch Auctorität und große Thaten habe gewinnen wollen.

Er stellt die Gebote Gottes nicht als willkührliche Befehle sondern als durch ihre Heiligkeit bestehende Anforderungen auf. Darum heißt es nicht, gehorcht unbedingt und blindlings meinem Gebote; sondern: seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel! Matth 5,48. Darum fordert er nicht Einschmeichelei und kriechende Unterwürfigkeit, sie sei welcher Art sie wolle; sondern erklärt, daß nur der, welcher recht thue, vor Gott wohlgefällig sei. Darum fordert er nicht Furcht, sondern Liebe gegen Gott, wie aus der Vorstellung des moralischen Wohlwollens Gottes gegen die Menschen entspringende Gemüthsstimmung. Er stellt die Liebe Gottes und seines Gesetzes als den Gipfel der Religiösität vor; das sie auch ist; denn sie ergeht aus der Ueberzeugung, daß das Gesetz der Heiligkeit der göttliche Wille sei und Gott den Zweck dieses Gesetzes mit seinen Folgen bewirke.

Auch

Auch will Christus, daß unsre Liebe gegen Gott und den Menschen thätig sein und sich in Handlungen offenbaren soll; er gebietet unablässiges Anstreben zur Tugend und macht diese zur unumgänglichen Bedingung, der Gnade Gottes theilhaftig zu werden. Er erklärt sich laut gegen alle müssige Frömmelei, gegen den wundersüchtigen Unglauben und todten Afterdienst. „Es werden nicht alle, die zu mir sagen, Herr! Herr! ins Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel.“ „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht. — es sei denn eure Gerechtigkeit besser, denn der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ Matth, 5, 20. Kap. 6, 1-5. 16.

Wir sollen keine Rücksicht auf die Folgen unsrer Handlungen nehmen, als ob wir erst den Eigennutz befragen wollten; sondern wir sollen bloß die Pflicht und Moralität vor Augen haben. „Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch das Andere zufallen.“ Ja die Bewegungsgründe zur Tugend werden mit einer solchen Reinigkeit aufgestellt, daß selbst die gesetzmäßigen Handlungen keinen Werth haben, wenn sie nicht aus der Liebe des Gesetzes geschehen. Wohlthätigkeit, Duldung, Peinigung, alles hat keinen Werth, wenn es nicht aus Liebe gegen Gott und den Nächsten entquillt. 1 Corinth. 13, 1 f.

Alles dieses spricht so laut und gewinnt die Vernunft eines jeden Forschers in einem solchen Grade, daß man von unbegrenzter Hochachtung gegen den göttlichen Lehrer hingerissen wird und der Macht der Wahrheit nicht widerstehen kann.

Wenn es nun einleuchtet daß die Sittenlehre Jesu in sich vollendet ist und gerade den Zweck vorhält, welcher auch der einziggerechtfertigte vor der Vernunft ist, wenn sein Begriff von Gott, eben so wahr als gemeinfaßlich, seine Verheissungen eben so interessant als reinsittlich sind; so schliesse ich: Es kann von Jesu selbst oder seinen ächten Aposteln auf ein so reinmoralisches System kein Dogma gepfropft sein, welches dem Geiste des sittlichen Systems wiederspräche; vielmehr muß jede Lehre, welche noch zu dem System hinzu kommt, nach Ermessen des Lehrers, entweder aus dem Geiste desselben von selbst folgen oder doch damit so zusammen hängen, daß die moralische Deutung unverkennbar ist. Dieser Schluß stützt sich nur auf Gründen der Wahrscheinlichkeit, und mehr will ich auch durch ihn nicht sagen; aber er drückt die Gemüthsstimmung aus, welche aus Vernunftgründen entsteht und von der Achtung belebt wird, die man einem jeden Lehrer schuldig ist, in so fern man sieht, daß Wahrheit und Moralität ihm von selbst das Wort reden.

Inkonsequenz ist zwar eben nichts Ungewöhnliches bei Leuten, welche der Principien nicht mächtig sind, aber auch für Jemanden, welcher sich derselben sonst mächtig beweist, eine harte Beschuldigung; um so mehr, wenn die Gegenstände praktisch sind und der Beurtheilung um so viel näher liegen als sie für die Menschheit interessanter sind.

Dies ist der Fall mit Jesu und seiner Religionslehre. Diese beruht nicht allein auf richtigen Principien, so weit wir sie kennen und ergründen können, sondern ist auch durch und durch praktisch. Alle Glaubenssätze derselben werden mit dem vollständigen Zwecke der Religion in die engste Verbindung gestellt und es wird nicht bloß eine beliebige Annehmung vorgeschlagen, sondern eine auf Gesinnung und Handlung einfließende Beherzigung gefordert. Alle Glaubenssätze werden als Theile des alleinseligmachenden Glaubens aufgestellt. — Hierin liegt nun in der That eine große Ansinnung und es kommt darauf an, ob die Verbindung der Glaubenslehren mit dem Zwecke des Glaubens erhärtet werden kann oder nicht. Mit dieser Untersuchung wird ihre Zumuthung stehen oder fallen.

* * *

Es werden von Jesu überhaupt zwei Bedingungen aufgestellt, unter welchen der christliche Religionsglaube ein **seligmachender** Glaube sei.

Die erste ist diejenige, daß wir selbst, so viel in unserm Vermögen steht, unsre Seligkeit schaffen sollen. Dieses Gebot ergeht mit einem solchen Ernst an uns, daß wir mit der äußersten Sorgfalt und besonnensten Aengstlichkeit (mit Furcht und Zittern) über uns wachen und an uns arbeiten sollen. Wir sollen unsere Denkungsart gänzlich umändern, wiedergebohren werden und in einem neuen Leben wandeln. Gott und seinen Nächsten lieben, wie sich selbst; Gott fürchten und recht thun; dies ist die große Anforderung, welcher wir aus allen unsern Kräften zu genügen, uns bemühen sollen. Dies Gebot wird mit einer solchen Uneingeschränktheit gegeben, daß die Erfüllung desselben als die oberste und erste Bedingung unsrer Wohlgefälligkeit vor Gott erklärt wird.

Die zweite Bedingung unsers Glaubens als eines seligmachenden Glaubens ist im Allgemeinen diese, daß wir, indem wir thun, was wir können, im Uebrigen Gott vertrauen sollen; er werde, zur Schaffung unsrer Seligkeit durch sich das ergänzen, was durch uns unmöglich ist.

Aus der Vereinigung beider Bedingungen zu einem Glauben entspringt denn der vollständige (seligmachende) Glaube. Die Elemente des letztern sind also a) Glaube an Tugend (selbstthätiges Anstreben zur Heiligkeit) b) Glaube an die Gnade Gottes. (Vertrauen

auf

auf die weise Mitwirkung Gottes zur moralischen Vervollkommnung seiner Geschöpfe.)

Durch die Vereinigung der beiden Elemente des Glaubens in einem Subjekte entsteht die Gerechtigkeit desselben, das ist, die subjektive, moralische Qualifikazion desselben zum Eingang ins Reich Gottes, zum Siz der Seligen. Ohne die eine oder andere Bedingung des Glaubens ist diese Gerechtigkeit nicht möglich. Die Ueberzeugung von derselben entspringt bloß a) aus dem Bewußtsein reinmoralischer Gesinnung an sich und b) aus dem Vertrauen, daß Gott den Mangel unsrer Tugend aus seiner Gnade ergänzt.

Es ist auch nicht einerlei, in welcher Unterordnung beide Elemente des Glaubens zu einander verbunden werden. Vielmehr ist es ausdrückliche Vorschrift, von der Sinnesänderung (als der Bedingung) zum Vertrauen auf die Gnade (als dem Bedingten) fortzugehen. „Thut Buße und gläubet an das Evangelium." Das selbstthätige Bestreben zur Heiligkeit ist die Bedingung, unter welcher uns allein eine Aussicht und Hoffnung zur Begnadigung offen steht. Hiermit ist nun das Verhältniß der Tugend zur Gnade im Allgemeinen bestimmt; da nun die Versöhnung als ein Theil der Gnade betrachtet werden soll, so wollen wir sehen, wie sie es sei. Die praktische Berechtigung dieses Dogma wird sich ebenfalls aus der Anforderung des Sittengesetzes herleiten lassen.

 Um

Um die nothwendige Verbindung des Glaubens an eine Entsündigung durch die göttliche Gnade zu zeigen, schlägt die heilige Schrift den Weg ein, welcher eben so einleuchtend für den gemeinen Verstand als vor der philosophirenden Vernunft erprobt ist.

„Es ist hier kein Unterschied, heißt es Röm. 3, 23 f. sie sind allzumal Sünder und mangeln des vor Gott gültigen Ruhms.“ — Es ist zu bemerken, daß die Ueberzeugung von diesem Satze erst alsdann Statt findet, wenn wir schon im Aufstreben zur Heiligkeit durch eigne Kräfte begriffen sind. Denn erst in diesem Bestreben eröffnet sich vor uns ein Ziel, welches in einer eben so großen Weite von uns steht, als die Pflicht heilig ist, welche uns zu demselben hintreibt. Durch Reflexion über uns, unter der Leitung des Pflichtgesetzes, durch Vergleichung dessen was wir sind und thun, mit dem, was wir sein und thun sollen, erkennen wir uns in unsrer Schwachheit unserm Unvermögen, zugleich aber in Mängeln, welche selbstverschuldet mithin freie Vergehungen sind. Dergleichen Vergehungen stellt uns nicht allein unser voriger Lebenswandel dar, sondern auch selbst in dem Bestreben zur Besserung fehlen wir alle noch mannigfaltig; immer aber mit dem Bewußtsein der Selbstverschuldung, das heißt, mit dem Bewußtsein, daß wir anders hätten handeln sollen und können.

Hieraus erwächst für uns eine Sündenschuld, und es frägt sich, ob wir sie durch eignes Bestreben wieder

tilgen

tilgen können; und wenn dies möglich ist, ob sie dennoch als getilgt gedacht werden müsse, wenn wir der Seligkeit theilhaftig werden wollen.

Wir selbst können die alte Schuld nicht tilgen. Denn alle unsre Handlungen sind unter Pflicht gethan; diese schweigt nie, sondern nimmt alles, was durch uns als freie Wesen möglich ist, in Beschlag, mit dem mächtigen Ansinnen, daß wir im strengsten Gehorsam nie mehr wie unsre Schuldigkeit gethan haben. Also angenommen, der gebesserte Mensch entspräche ganz seiner Pflicht; so würde er eine Angemessenheit beweisen, welche zu haben, seine Schuldigkeit war. Er würde also aus dieser Angemessenheit nie einen Ueberschuß vom Verdienst herleiten können, um damit seine alten und immer sich ihm noch aufrückenden Schulden zu vergüten. Allein weit entfernt ist es, daß der selbst auch gebesserte Mensch nur alle seine Pflichten erfüllte, vielmehr erkennt er sich nur um so mangelhafter und fehlsamer, je mehr er an sich mit Ernst und Aufrichtigkeit arbeitet. Wollte er auch nur einen Augenblick zweifeln, und sich vorheucheln, daß die Pflicht ihm Unmöglichkeiten vorhalte, so wird er sogleich inne werden, daß es der Unmöglichkeiten nicht bedarf, um ihm seine Fehler aufzurücken, sondern er wird sich schuldig genug in dem finden, wovon er einsieht, daß es ihm eben so wohl möglich war anders zu handeln, als ihm Pflicht war, daß er anders handeln sollte. Es finden

den also hier keine Beschönigungen Statt; Jeder Mensch erkennt sich so strafwürdig, als er es einsieht, daß er seine Verschuldung an ihm selbst nie löschen kann.

Vielleicht aber könnte man die alte Schuld der Vergessenheit überliefern. Genug, wenn man für die Zukunft besser handelte? Allein hier tritt die beleidigte Majestät des Gesetzes auf und fordert unter dem Titel der Gerechtigkeit Genugthuung. Dasselbe Pflichtgebot welches seinen Beobachter belobt, beladet auch seinen Uebertreter mit Verwerfung; und weit entfernt, irgend etwas je zu übersehen, ahndet es vielmehr jede unlautere Regung des Herzens und besteht mit unnachsichtlicher Strenge auf Ersatz. „Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten“

Wir erblicken uns also in einer Schuld; wir selbst sind nicht im Stande sie zu tilgen und doch erkennen wir die Tilgung für nothwendig, sie geschehe nun auf welche Art sie wolle.

Bliebe die Würdigung unsers moralischen Zustandes bei diesem Punkte stehen, so müßte die entschlossenste Tugend doch zuletzt in schwermüthiger Zweifelsucht endigen. Denn bei allem Eifer im Guten würde sie die Last der Selbstverschuldungen drücken; welche bei der lauten und unabweislichen Forderung der Gerechtigkeit zuletzt jede aufsteigende Freudigkeit des Herzens ersticken und in Verzweiflung stürzen würde.

Wie

Wie ist nun der mit Schuld und Pflicht ringenden Gewissenhaftigkeit zu rathen?

Eine Aussicht eröffnet sich ihr aus demselben Grunde, wodurch sie zu einer genauen Würdigung ihrer selbst geführt würde. Dieser Grund ist die Weisheit und der Zweck der Welt, welchen sie durch eine praktischnothwendige Idee ankündigt. Sie ist es, die allen Subjekten die tröstliche Weisung zuruft: „Kommt her zu mir, alle die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken." Aus ihr strömt die Verheissung: „Daß alle, die an sie gläuben, nicht verlohren gehen, sondern das ewige Leben haben." So im Allgemeinen ausgedrückt, gelingt es auch der Vernunft, in dem Labyrinthe einen Leitfaden zu finden, woran sich der Mensch halten und sich zu einer tröstlichen Hoffnung erheben kann. Denn der Zweck der Weisheit steht einmal fest. Er wird unbedingt geboten, er muß also durch Bedingungen, die er selbst anwinkt, als möglich gedacht werden können. Diese Möglichkeit wird in dem allgemeinen Glaubenssatz gedacht; daß die selbstständige Weisheit durch sich selbst auf irgend eine Art das bewirken werde, was ihren treuen Verehrern durch eigne Macht zu bewirken nicht möglich ist. Sie wird aus der Fülle ihrer Heiligkeit und Herrlichkeit das ergänzen, was den Subjekten, ob zwar durch eigne Schuld, an der erforderlichen Qualität zur Seligkeit gebricht.

Die Realität dieses Gedankens gründet sich auf ein apodiktisches praktisches Gebot. Die Heiligung ist praktisch nothwendig, sie muß also auch theoretisch möglich sein. Ein Satz, welcher nur dadurch gehörig verstanden werden kann, daß man die Obergewalt der praktischen Vernunft über die theoretische erkennt.

Es ist also hier ein und dasselbe Princip (der Weisheit) in Beziehung auf das Menschengeschlecht, welches uns auf Tugend (selbstthätiges Bestreben zur Heiligkeit;) auf Mangel an erforderlicher Würdigkeit vor Gott (auf selbstverschuldete Verwerflichkeit;) auf die Anforderung der Gerechtigkeit (Bewirkung des Ebenmaaßes zwischen sittlichem Werth und Glückseligkeit) führt. Es ist dasselbe Princip, welches uns unter die Pflicht gibt und den Ersatz der Selbstverschuldung als durch uns unmöglich erklärt, aber auch, indem es den Selbstdünkel niederschlägt, uns eine Aussicht öffnet, wo wir durch Vertrauen aufgerichtet und mit neuen Hoffnungen aus einer andern Quelle erquickt werden.

Hierbei ist es merkwürdig, daß alles unter dem Pflichtgesetze und von einer Sinnesänderung ausgeht. Ohne das Pflichtgesetz haben wir keine Princip, das uns leitet und ohne Sinnesänderung (μετανοια. Selbstthätiges Anstreben zur Heiligkeit) fehlt uns die subjektive Qualität des Gemüths, wodurch wir Bedürfniß und Sinn für dergleichen Glaubenssätze haben. Man nehme

hier-

hieraus ab, warum die christliche Religion von der Herzensbesserung anfängt und mit Geheimnissen endigt. —

Die Abfolge dieser Gedanken ist so tief in der menschlichen Seele gegründet, und hängt mit der praktischen Würdigung so genau zusammen, daß sie sich auch alle Zeitalter hindurch, bald klärer bald dunkler geäussert und ihren Einfluß auf die Religionsangelegenheiten der Menschen gezeigt hat. Aus allen Religionssystemen aller Völker und Zeiten schimmern die Anforderungen der Pflicht und das Bewustsein eigner Verschuldungen hervor, und in dem Grade als man bemüht war, die erstere aufzuklären, befleissigte man sich auch, die Mittel der Tilgung der leztern auszufinden.

Es ist kein Wunder, daß die richtige Beziehung der Bedingungen des Religionsglaubens, die Unterordnung des Glaubens unter die Pflichtleistung öfters aus Unwissenheit verfehlt, öfters geflissentlich verkehrt wurde; daß man entweder alles durch Entsündigung ohne Pflichtbeobachtung oder alles durch Pflichtbeobachtung ohne Entsündigung auszurichten gedachte; daß man im ersten Fall ein Reich des Aberglaubens, im zweiten ein Reich des Unglaubens gründete.

Da nun, wenn man alles durch gleichgültige Leistungen und Opfer gut zu machen denkt, dieses den Neigungen der Menschen schmeichelt, indem dies ein Mittel darbietet,

bietet, jede strenge Pflichtleistung zu umgehen, so darf es nicht befremdend scheinen, daß die alten Religionssysteme, das Eine mehr, das Andere weniger, fast in lauter Opferdienst und Fetischmachen bestanden. Daher kann es dem Moralisten leicht begegnen, daß er, im Unwillen über die Opferdienste und Abgötterei, wobei der Mensch mitten im Laster Gott wohlgefällig zu sein wähnt, alle Beziehung auf eine göttliche Gnade wegleugnet und den Menschen, gleich den stoischen Weisen, alles in allem selbst zu sein lehrt. Ein Gedanke, welcher anfangs vielleicht gut gemeint ist aber zuletzt doch auf einen völligen Unglauben führen muß, wenn er sich konsequent bleiben will.

Die christliche Religion ist die erste, und so viel wir wissen, bisher noch die einzige, welche die wahre Beziehung der oben erwähnten Elemente eines Religionsglaubens angibt; welche, indem sie die Beobachtung der heiligen Pflicht als die erste und oberste Bedingung des seligmachenden Glaubens feststellt, nun auch dadurch den Menschen zu einer völligen Selbsterkenntniß leitet und ihn belehrt, daß er im stetigen Aufstreben zur Heiligkeit doch des göttlichen Beistandes nicht entbehren, sich die ihm von der Pflicht vorgeschriebene Gerechtigkeit nicht ganz und selbst erringen könne, folglich zu seinem moralischen Thun noch ein moralischer Glaube hinzukommen und so die vollständige Bedingung zu seiner Selig-

keit aus einer göttlichen Fülle bewirkt achten müsse. Die heilige Schrift drückt dieses sehr kurz und kraftvoll durch einen Glauben aus, welcher durch die Liebe thätig ist.

* * *

Wir sind nun so weit, daß wir den Begriff der Versöhnung und Genugthuung deducirt, vor Mißverständnissen gesichert und dahin bestimmt haben, daß er — die Ergänzung des Mangels eigner Gerechtigkeit aus der Fülle der göttlichen Heiligkeit — bezeichnet.

Wir kennen auch das Verhältniß, in welchem beide Begriffe, Entsündigung und Selbstwerth, gegen einander stehen und wissen, daß dieser die Bedingung von Jener sei, und daß sie in dieser Ordnung zu einander in einem Subjekte verbunden erst den vollständigen Begriff eines seligmachenden Glaubens aufstellen. Die Deduction selbst ist eben so schriftmäßig als vernünftig.

Wir wollen nun, ehe wir uns zu den nähern Erörterungen aus der heiligen Schrift wenden, diesen so berichtigten Begriff auf die Erkenntniß Gottes anwenden und sehen, welche (praktische) Erweiterungen diese dadurch gewinnt.

Gott wird als die selbstständige Weisheit gedacht; dadurch als der allwissende und allmächtige Beförderer des Endzwecks der Welt. Hieraus entspringt ein doppel-

peltes Verhältniß, ein rechtliches und ein ausserechtliches Verhältniß Gottes zu den Menschen.

Erstlich. Gott ist Gerecht. — Unter Gerechtigkeit Gottes denken wir uns das Verhältniß desselben, in welchem er den Zustand der freien Wesen nach ihrem moralischen (selbsterworbenen) Werthe bestimmt. Er ist Geber, Pfleger und Vollzieher seiner heiligen Gesetze und diesem gemäß Regierer der Schicksale der Menschen. Nach diesem Verhältnisse stehen wir unter dem gerechten Gerichte Gottes, welcher mit einer genauen Waage „die Thaten der Menschen wiegt und einem Jeden sein Urtheil spricht, nachdem er gehandelt hat, es sei gut oder böse.“

Zweitens. Gott ist gnädig. — Unter der göttlichen Gnade denken wir uns das Verhältniß Gottes zu den Menschen, nach welchem er, um des Zwecks der Weisheit willen (aus moralischem Wohlgefallen an dem Menschengeschlechte überhaupt, aus Liebe) den Mangel eigner Gerechtigkeit an seinen Geschöpfen ergänzt. — Der Mangel überhaupt ist theils natürlich theils moralisch. Jener betrifft die Bedürftigkeit der Menschen, ihrer Existenz, Subsistenz und Fortdauer nach; denn dieses können wir nie aus einer rechtlichen Anforderung herleiten, sondern müssen es einzig und allein als eine Gabe von oben herab, von dem Vater des Lichts, betrachten. In wie fern es aber Mittel zum moralischen Zweck ist, so sehen wir es als eine Wirkung, keiner blinden

Will-

Willkühr, sondern einer selbstständigen Weisheit an. Dieser, der moralische Mangel ist selbstverschuldet; denn er quillt aus der Freiheit, in wie fern sie sich wider die Pflicht, oder wider den göttlichen Willen, bestimmt. Die Ergänzung dieses Mangels besteht daher negativ in der Nichtzurechnung der Sünden und positiv in der Wiederherstellung des durch unsre Schuld gestörten Friedens mit Gott. Da diese moralische Ergänzung durch uns selbst in aller Ewigkeit nicht geschehen kann, dennoch aber, um des Zwecks der Weisheit willen, geschehen soll, so kann als Ursache derselben keine andere als die Weisheit selbst gedacht werden. Mithin kann hierdurch nur ein Verhältniß angedeutet werden, worin Gott zum Menschengeschlechte steht, wodurch etwas bezeichnet wird, was nur Gott, nicht Menschen thun können; was also nicht durch Menschenhandlungen (Opfer ꝛc) bewirkt, sondern nur von Menschen moralisch geglaubt und moralisch gläubig ergriffen werden kann.

Gott wird also in diesem doppelten Verhältnisse gedacht, in dem rechtlichen und in dem aussserrechtlichen. Jedoch ist Eins durch das Andere bestimmt und beide gehen aus Einem Princip hervor. Daß Gott weise; gerecht und doch gnädig, gnädig und doch gerecht sei, dies ist fester Glaube aus einem evidenten Gesetze; wie aber diese beiden Verhältnisse in einem einigem Princip vereint sind; wie Gott an sich und aus sich dies bewirke,

das

das können wir nicht einsehen. — Abermals ein Beweis, daß wir nur Verhältnisse Gottes zur Welt denken, uns diese durch identische (erkennbare) Verhältnisse versinnlichen; aber nicht den Grund derselben in Gott selbst erforschen können. Hätten wir eine Erkenntniß Gottes an sich, so würden wir klar einsehen, wie Gerechtigkeit und Gnade in der Weltregierung wirkten, ohne die Einheit des Plans der Weisheit zu stöhren. Aber so müssen wir uns mit dem Denken der Verhältnisse begnügen, ohne einzusehen, wie sie in der selbstständigen Weisheit gegründet sind. Nur daß sie darin gegründet sind, glauben wir und glauben es aus praktischen Gründen.

In wie fern nun Gott in dem doppelten Verhältnisse gedacht wird, ist er Seligmacher. Seligkeit ist daher, als Wirkung Gottes betrachtet, die aus der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade (aus dem rechtlichen und ausserrechtlichen Verhältnisse Gottes zum Menschengeschlechte) abfolgende Beförderung des Weltendzwecks an den Menschen. Sie muß daher als Wirkung der selbstständigen Weisheit, folglich der Heiligkeit, Gütigkeit und Gerechtigkeit zugleich betrachtet werden. Drei Eigenschaften, welche wesentlich unter sich verschieden und doch in einem Subjekte vereinigt den moralischen Begriff von Gott ausmachen. Will nun der Mensch eine gegründete Hoffnung der Seligkeit haben, so darf

er

er sich weder auf die Heiligkeit (der göttlichen Gesetzgebung) allein, noch auf die Güte Gottes allein, noch auf die Gerechtigkeit Gottes allein berufen. Aus der Heiligkeit kann er nichts als das Gebot abnehmen, sich ihrer Gesetzgebung unbedingt zu unterwerfen. Von der Gerechtigkeit kann er nichts als seinen verdienten Lohn erwerben. Die Güte Gottes würde er allein als die Quelle seiner Seligkeit ansehen können, wenn nicht die Heiligkeit eine Bedingung fest setzte, unter welcher allein die Güte sich äussern sollte. Der Mensch muß also alle drei Eigenschaften Gottes in Beziehung auf sich betrachten und zwar in der unveränderlichen Ordnung, daß er zuerst auf die Heiligkeit sieht und seine Verpflichtung kennen lernt, dann auf die Gerechtigkeit, und seine rechtliche Erwartung (nach dem Maaße seiner Uebereinstimmung mit der Pflicht) abschätzt. Erst wenn er nun der Pflicht huldigt, und seinen Mangel eigner Gerechtigkeit gewahr wird, kann er zur Güte hinblicken und von ihr das erwarten, was er sich selbst nicht erwerben kann. Weil aber die Heiligkeit ihr Wort nie zurück nimmt, so wird der Mensch indem er auf Gnadenerweisung hinblicken will, doch eine Bedingung an sich haben müssen, nämlich diese: daß er seine Pflicht aus allen Kräften beobachte. So wird Tugend (Huldigung und Gehorsam gegen die heilige Gesetzgebung) zwar nicht einen Anspruch aus Verdienst und Würdigkeit aber doch die Bedingung ausmachen, unter welcher als der obersten und

einzigen, uns die Gnadenerweisungen Gottes zu Theil werden können. Wer seine Schuldigkeit thut, so viel er kann, erhält hierdurch die Verheissung (nicht Recht, nicht Verdienst,) dieses und des zukünftigen Lebens. Dies ist der Ausspruch der göttlichen Weisheit.

Es ist von grosser Wichtigkeit, diese moralische Angelegenheiten des Menschen mit der möglichsten Genauigkeit aus einander zu setzen; weil die geringste Vermischung oder Verwechselung gar leicht zum praktischen Nachtheil und zur Irreligiosität, sie komme nun aus Aberglauben oder Unglauben, ausschlagen kann.

Man darf die moralischen Eigenschaften Gottes weder isoliren und nur die Eine oder andere zum Grunde legen, noch auch die Ordnung umkehren, in welcher sie gedacht werden müssen. Denn die Hinsicht auf die Güte und Gnade Gottes allein muß nothwendig müßige Frömmelei und unthätiges Harren auf übernatürlichen Beistand gebähren; wozu sich denn gar leicht ein Hang gesellt, sich durch an sich gleichgültige, in der Meinung aber überverdienstliche Handlungen in die Gunst Gottes einzuschleichen; alle wahre Tugend aber und ernste Pflichtbeobachtung als etwas Leeres und Unnützes desto mehr zu verschreien; je kühner Andere darauf ihre ganze Hoffnung bauen. Ja es wird unter dieser matten Andächtelei gar leicht der Wahn Wurzel fassen, daß man mitten im Laster, welche man einer unverschuldeten Bösartigkeit

keit der Natur zuschiebt, Gott wohlgefällig sein könne. Dies sind die Menschen, welchen die Schrift zuruft: „irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten; was der Mensch säet, das wird er erndten.“

Die Hinsicht auf die Gerechtigkeit Gottes allein muß (indem der Mensch, ihr zu genügen, sich bestrebt und nichts mehr für seine Pflicht hält als was er leisten kann, gar gern aber nichts weiter für möglich hält, als was er wirklich geleistet hat, indem er alles unter den Determinismus der Natur bringt) entweder auf Selbstdunkel führen, wo der Mensch alles durch sich selbst zu werden hofft oder auf Verzweiflung, wenn etwa sein Gewissen erwacht und er sich nicht in der Qualität erblickt, welche seine Pflicht von ihm fordert. Gar leicht wird ein solcher Mensch auch in einen völligen Unglauben ausschlagen, die Anforderung der Heiligkeit für Schimäre und die ganze Religion für ein Leitband erklären, welchem seine Haltung nur im Vorurtheile des Volks gesichert ist.

Man sieht leicht, daß in beiden Hinsichten etwas Wahres liegt, aber nur dadurch zum Vorschein kommen kann, wenn die Ansprüche der Heiligkeit und Gerechtigkeit mit den Verheissungen der Gnade verbunden und die Hoffnung zu diesen auf die Bedingung, welche wir vorschreiben, gegründet wird. Denn dadurch leuchtet es ein, daß der Mensch nur durch den Glauben an die

 gött-

göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit zum Glauben an die göttliche Güte und Gnade gelangen kann.

* * *

Bisher haben wir das, was den seligmachenden Glauben charakterisirt und die Bedingungen oder Elemente desselben in ihrer Ordnung ausmacht, bloß so weit erwogen; als es aus dem vollständigen Begriffe der Weisheit im Allgemeinen abgeleitet werden kann. Wir können, indem wir uns innerhalb der Grenzen der Vernunftforschung nach praktischen Principien halten, schon so weit kommen, daß wir

Erstlich die Ansprüche des Sittengesetzes an uns erörtern und das rechtliche Verhältniß darstellen, in welchem Gott als Gesetzgeber und Richter zu uns gedacht werden muß. Hier erblicken wir uns aber bald in einer moralischen Untauglichkeit zu dem Zwecke, welchen an uns zu befördern heilige Pflicht ist. Nach diesem unserm Werthe uns beurtheilend müßten wir uns selbst das Verdammungsurtheil sprechen und die Vollziehung desselben von der göttlichen Gerechtigkeit erwarten. Da aber eben dieses nicht allein unsern Wünschen, sondern, was wichtiger wie dieses ist, dem Zwecke der Weisheit widerstreitet, so kehren wir

Zweitens zu derjenigen Idee zurück, wovon wir ausgingen, um unser Verhältniß zur Pflicht und die aus

der

der Beobachtung derselben berechtigte Erwartung zu bestimmen; wir lenken, sage ich, wieder um zur Idee der Weisheit; und da wir uns Gott als den Bewirker derselben denken müssen, so eröffnet uns dies eine Aussicht auf ein anderes Verhalten Gottes, nach welchem wir vertrauen, daß er das aus seiner Gnade ergänzen werde, was den Menschen gebricht, um als würdige Bürger in sein Reich aufgenommen und der Seligkeit theilhaftig werden zu können. Aber eben die Einheit der Idee führt uns

Drittens auf die Ueberzeugung, daß die göttliche Gnade mit der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit in der innigsten Verbindung und Korrespondenz stehe. Woraus folgt, daß Gott zwar gütig und gnädig gegen uns sei, dabei aber nie auf die Gebote seiner Heiligkeit und die Rechte seiner Gerechtigkeit Verzicht thue; sondern unsern Glauben an seine Gnade an die Bedingung binde, daß wir, so viel wir können, dem Gesetze seiner Heiligkeit gehorchen. Hierbei eröffnet sich nun zwar

Viertens eine unabsehbare Tiefe seiner Weisheit, nämlich, wie er, in seiner moralischen Regierung, seine Güte mit seiner Gerechtigkeit, seine Gnade mit seiner Heiligkeit verbinde; wie er, wie im Physischen so im Moralischen, unser Beistand sei, und doch dabei der selbstthätige Emporschwung der freien Wesen immer Zweck sei und bleibe; wie aus der moralischen Ordnung

der Dinge die Naturbegebenheiten abfolgen; allein diese undurchdringlichen Geheimnisse können und dürfen uns dennoch nicht irre und wankend machen, da so wohl sie als der Glaube an sie aus einem apodiktischen Gesetze hervorgeht. — Die Regeln und Mittel der göttlichen Weisheit, ihren Zweck in der Welt zu realisiren, mögen sein, welche sie wollen, dies ficht unsern Glauben nicht an; genug daß wir versichert sein können, er werde auf irgend eine Art, völlig harmonirend mit sich selbst, den Mangel der Weltgeschöpfe ergänzen, immer heilig gerecht und gnädig zugleich. — So weit die Vernunft.

Nun tritt die heilige Schrift auf, gibt diesem allgemeinen Glauben noch mehr Leben und Sinn und leistet der Menschheit in ihrer Religionsangelegenheit dadurch einen Dienst, wobei wir nicht absehen, ob er auf eine andere Art zweckmäßiger hätte geleistet werden können.

*
* *

Vor der Epoche der christlichen Religion war das Bewußtsein eigner Schwäche, nicht bloß im physischen, sondern auch im Moralischen, längst rege. Man erkannte nicht bloß seine Abhängigkeit und Bedürftigkeit, sondern auch seine moralische Unart und seinen selbstverschuldeten Unwerth. Und wie sollte man dies nicht, da diese Erkenntniß eine so einfältige Folge der moralischen

Re-

Reflexion ist, daß sie sich jedem Menschen ohne sonderliche Anstrengung darbietet?

Man hat daher auch schon sehr früh auf Mittel gedacht, seinen moralischen Gebrechen abzuhelfen; und es läßt sich schon vermuthen, wenn es auch nicht die Urkunden der Menschengeschichte bezeugten, daß die Menschen gewiß nicht zuerst auf diejenigen Mittel gekommen sein werden, welche der moralischen Bestimmung allein würdig sind.

So bald die Vernunft in ihrem Kampfe gegen die Leidenschaften nur einige Stärke bekommt und die Obermacht der Pflicht anerkant wird, wozu äußere Leiden und wiedrige Schicksale wohl zuerst gewirkt und das schlummernde Gewissen geweckt haben; muß sich der Mensch unausbleiblich in einem Zustande erblicken, welcher den Forderungen seines Gewissens nichts weniger als angemessen ist. Er wird bei dem vielen Unrechte, was er that, sich selbst kein anderes Schicksal verheissen können, als was seiner Thaten werth ist. Er wird, da sich ihm der Gedanke an einen höhern Regierer und Richter immer und von selbst aufdringt, sich nicht verhehlen können, daß er außer seinem Pflichtgefühl in sich, noch eine Majestät außer sich beleidigt habe, wird seine wiedrige Schicksale von der Ungnade dieses unsichtbaren Richters ableiten; wird endlich darauf denken, den gereizten Zorn dieser Obermacht zu besänftigen.

Mag nun dieser innere Vorgang der Menschen auf einem Wege wirklich werden, auf welchem wolle; so sieht man doch leicht, daß ein allgemeiner moralischer Grund, das Gefühl von Recht und Unrecht, die Ursache davon ist. Ohne dieses Gefühl, dessen Ursache die praktische Vernunft ist, würde so etwas nie rege werden und der Mensch würde in seinen Unthaten fortschlummern immerdar. Selbst eine Stimme vom Himmel würde diesen geistigen Schlummer nicht wecken, wenn in dem Geiste selbst nicht ein Zunder verborgen läge, welcher die Funken auffinge und der Zündung die Nahrung gäbe, daß sie in helle Flammen auflodern könnte.

Ist aber das Gewissen einmal geweckt, so spricht es um so lauter und stärker, je mehr man es bethören und seine Anforderungen durch schimmernde Klügelei wegvernünfteln will. Die beleidigte Gerechtigkeit läßt sich nicht abweisen. Sie fordert Genugthuung, um so ernstlicher, je mehr sie verhöhnt wird. Furcht vor der Strafe verfrüht, was die Achtung vor dem Gesetze erst spät bewirken würde.

Merkwürdig ist es, daß alle Völker, indem sie die göttliche Gerechtigkeit für beleidigt hielten, sie dieser nicht anders als durch Genugthuung entkommen zu können glaubten. Alle erkennen die Nothwendigkeit einer Versöhnung. Eine Erscheinung, welche sich nicht aus dem rechtlichen Verhältnisse der Menschen zu einander,

son-

sondern nur aus einem Grunde erklären läßt, woraus selbst jenes Verhältniß erst entspringt, nämlich aus der innern Heiligkeit des Rechts überhaupt. Kündigte sich dieses nicht im Innern mit einer unbedingten Unverletzlichkeit an, und bestünde durch sich selbst auf Ersatz, so würden selbst die Rechte unter den Menschen nicht heilig und die Beleidigung der göttlichen Gerechtigkeit nicht als etwas gedacht werden, das nur durch Ersatz wieder gut gemacht werden könnte. Das Anthropopatische, welches sich hierbei in der alten Religionssystemen findet, ist mehr eine unlautere Auslegung der lautern Anforderung des Gewissens, als daß dieses selbst in seiner Quelle damals anders als jetzt gewesen sein sollte.

Es kömmt also darauf an, da die innere Majestät des Rechts und durch diese die äussere Verwalterin desselben, die Gottheit beleidigt ist; da diese nur durch Erstattung ausgesöhnt werden kann, wie dies möglich sei?

Alle alte Religionen haben hierzu die Opfer als die zweckdienlichsten Mittel gewählt. Durch diese suchte man sich die Gunst der Gottheit zu erwerben, zu erhalten und wenn man sich derselben verlustig gemacht hatte, sie wieder zu gewinnen. Die Opfer in der letzten Absicht waren dann Sühnopfer.

Man dachte sich die Opfer als freiwillige Darbringungen, als Veräußerungen aus einem rechtlichen Besitze;

sitze; womit also nicht etwas pflichtmäßiges (im strengen Sinn) sondern etwas Ueberverdienstliches geleistet wurde; und eben dies Ueberverdienstliche in der Handlung war, was sich zur Aussöhnung der beleidigten Gottheit und zum Ersatz des Mangels qualificiren sollte.

Dieser Glaube konnte nur so lange Bestand haben, als der Begriff von Gott nicht geläutert und in dem Umfange beherzigt war, welchen er durch moralische Betrachtungen erlangt; als man nicht erwog, daß „alle gute und alle vollkommne Gabe von oben herab kommt, von dem Vater des Lichts;“ daß wir alles, was wir sind und haben, durch Gott sind und durch Gott haben, und daß selbst unser, im Verhältniß auf andere Menschen, rechtlicher Besitz doch ursprünglich nichts als ein Geschenk der Güte Gottes ist. Bei dieser Ueberzeugung schwindet denn der Wahn, als wenn man Gott durch Darbringung irgend einer Sache begütigen könnte, weil im Grunde schon Alles das Seinige ist und ihm nicht erst frei geschenkt oder zum Ersatz gegeben werden kann. Sehr schön begegnet der Apostel Paulus diesem Wahn, wenn er sagt: „Wer hat ihm etwas zuvor gegeben, das ihm werde wieder vergolten? — Von ihm, durch ihn, und zu ihm sind alle Dinge.“ Röm. 11, 35 — 36.

Ich will hier nicht alle Gründe aufführen, aus welchen die Unstatthaftigkeit und Verwerflichkeit der Opfer, sie mögen nun auf Gunstbewerbung oder Begütigung

gung gerichtet sein, erhellet. Das Hauptgebrechen bei denselben liegt immer in der Gesinnung, welche an die Stelle der moralischen Besserung physische Dinge setzt und das durch Sachen zu leisten gedenkt, was nur aus dem Geiste bewirkt werden kann. Nicht zu gedenken, daß die Denkungsart sich gar leicht so weit verirren kann, daß sie selbst die Laster mit dieser Religiösität vereinbar hält. Eine Abscheulichkeit, welche sich bei rohen Völkern in ihrer ganzen Grobheit äußert und bei gebildeten Nationen immer noch Spuren von sich blicken läßt.

Es war daher ein großer Schritt zur Gründung einer moralischen Religion, als das Christenthum die Opfer sammt und sonders als irreligiös und abgöttisch verwarf und Statt der vermeintlich überverdienstlichen Darbringungen den Menschen auf strenge Pflichtbeobachtung verwies, als den einzigen Weg, auf welchem er, so weit es auf seinem Thun beruht, wieder in das gewünschte Einverständniß mit der göttlichen Gerechtigkeit kommen könne. Denn da zuerst die Verletzung der göttlichen Gesetzgebung aus einer übersinnlichen That, aus der Selbstbestimmung des Willens wieder das Pflichtgesetz als göttlichen Willen, folglich aus Selbstverschuldung entsprungen war, so mußte die Genugthuung vor der beleidigten Gottheit zunächst auch aus demselben Grunde ergehen, nämlich aus einer durch Freiheit bewirk-

wirkten Aenderung des Herzens, durch Sinnesänderung (μετανοια) und Rükkehr zum selbstgeleisteten Gehorsam gegen die heilige Gesetzgebung Gottes.

Diese Anforderung an die Spitze aller fernern Religionsbelehrungen gesezt muß jedem nachdenkenden Christen so gleich einen ganz andern und eigenthümlichen Geist andeuten und auf alle folgende Belehrungen ein ungemeines Licht verbreiten. Denn die Umwälzung hebt hier vom inwendigen Menschen an, bezielt zuoberst eine dem göttlichen Willen geheiligte Gesinnung und Lebensart, und macht diese zur unumgänglichen Bedingung aller fernern Fortschritte in der religiösen Kultur.

Hierbei ist nun so gleich merkwürdig, daß das Christenthum alle Handlungen, welche von den Völkern zum Behuf der Versöhnung verrichtet wurden, auf einen Glauben zurückführt. Die vor Gott gültige Gerechtigkeit soll durchaus nicht aus den Werken, sondern allein aus dem Glauben ergehen. Eine Lehre, die durch großen Mißverstand dem Christenthume so gar für wiedersprechend mit Sittlichkeit und Tugend ausgelegt ist. Aber freilich nur durch Mißverstand, denn sie ist an sich und wohlverstanden gar wohl, ja einzig und allein mit der Sittenlehre verträglich.

Warum schließt das Christenthum die Handlungen ganz von den Mitteln aus, wodurch der Sündige mit der göttlichen Gerechtigkeit wieder ausgesöhnt werden könne? Offen-

Offenbar darum und daher, weil die Handlungen der Menschen schon zuvor unter die Pflicht gethan sind. Alles, was der Mensch thun kann und zu thun hat, das steht schon unter dem Pflichtgesetze, das steht schon unter der Gesetzgebung der göttlichen Heiligkeit. Hier bleibt durchaus nichts einer bloßen Willkühr überlassen; so daß etwa der Mensch auf gewisse Gegenstände geriethe, worüber die Pflicht nichts fest setzte und wobei eine gewisse Ueberverdienstlichkeit Statt fände. Alles, was der Mensch zu seiner sittlichen Besserung und Vervollkommnung thun kann, das ist auch seine Pflicht zu thun; und wenn er dies thut, so hat er nichts als seine Schuldigkeit gethan. Wo wir aber nur unsre Schuldigkeit thun, da kann aus unsern Thaten nie eine Verdienstlichkeit entspringen, folglich aus ihnen auch nie etwas ersetzt oder ergänzt werden, was wir ehemals verschuldet hatten.

Aus diesem Grunde mußte der ganze Wahn gehoben werden, durch welchen die Menschen sich einbildeten, daß sie mit Werken, von welcher Art sie auch sein mogten, die selbstverschuldete Ungnade Gottes abwenden könnten.

Wenn nun der selbstverschuldete Mangel an Sittlichkeit nicht durch Werke ersetzt werden kann, indem diese sämmtlich unter der Pflicht stehen, so ist, was die Thaten anbetrifft, die Entsündigung durch den Menschen selbst nicht möglich. Sollte demnach die Versöhnung

den-

dennoch möglich sein, und das muß sie sein, weil sonst der Zweck der göttlichen Weisheit nicht bewirkt werden könnte; so muß dieses allein Gott thun. Er muß durch seine Weisheit als die Ursache der Wiederherstellung des guten Vernehmens der Menschen mit ihm gedacht werden. Was aber Gott thut, ist nun kein Objekt unsers Thuns, sondern allein unsers Glaubens. Hierbei kommt es nur auf die Gründe an, wodurch wir bewogen und berechtigt sind zu glauben, daß Gott das thun oder thun werde, nicht aber bloß theoretisch und im Allgemeinen für die Menschen überhaupt, sondern praktisch und insbesondere für uns und einen jeden Einzelnen.

Damit nun dieser Glaube keine todtes Fürwahrhalten, sondern ein lebendiges Vertrauen sei, so wird ihm die Bedingung untergelegt, daß er aus der Pflichtbeobachtung hervorgehen solle. Indem wir also thun, was unsre Pflicht erheischt, dürfen wir auch glauben, daß Gott das Seinige (was allein durch ihn möglich ist) thun werde.

Die Versöhnung ist also etwas, das nur im Glauben ergriffen werden kann; denn sie ist etwas, welches allein aus der Fülle der göttlichen Weisheit dem Menschen zu Theil werden kann.

Wenn nun die Gerechtigkeit, als sittliche Qualität an dem Menschen, nichts anders ist, als die dem Menschen mögliche Angemessenheit zur Gesetzgebung der

Hei-

Heiligkeit, folglich nicht allein das in sich faßt, was der Mensch durch sich selbst, sondern was er durch sich selbst sein konnte und sollte; so ergibt sich nicht allein, daß der Mensch eine Selbstverschuldung auf sich hat, sondern auch, da er diese nun nicht wieder durch Thaten ungeschehen machen kann, daß dieser Mangel allein von Gott ergänzt werden müsse; daß also diese Gerechtigkeit, in dem zu ihr zu ergänzenden Theil, allein aus dem Glauben Gottes ergehen könne.

Der Apostel Paulus erklärt sich hierüber so deutlich daß gar kein Zweifel übrig bleiben kann. Er erklärt sich dahin, daß der Mensch ohne Verdienst gerecht werde, allein aus der Gnade Gottes Röm. 3, 24. Ohne Verdienst — weil aus der Pflichtbeobachtung kein Verdienst, sondern bloß Erfüllung der Schuldigkeit hervorgeht. — Aus der Gnade Gottes — weil kein rechtlicher Anspruch auf diesen göttlichen Beistand Statt findet. Allein durch den Glauben — weil wir bloß vertrauen können, Gott werde gnädig gegen uns sein V. 28. Kap. 5, 1. Hieraus quillt denn der innere Friede mit Gott, das Bewußtsein, daß uns unsere Sünden durch die Gnade nicht zur Verdammniß gereichen sondern vergeben sind. — Aber dieses vielleicht zur Herabwürdigung des Pflichtgesetzes? Nein; denn wie sollten wir der Sünde leben wollen, der wir schon abgestorben sind? Kap. 6, 1. 2. Die Unterwerfung unsers Willens unter das Gebot der Heiligkeit

ist die Bedingung, unter welcher allein der Glaube Statt findet. Durch diesen wird das Gesetz nicht vernichtet, sondern aufgerichtet Kap. 3, 31. vergl. mit Matth. 5, 17-19. Ein Glaube, welcher durch die Liebe thätig ist, charakterisirt allein den vor Gott wohlgefälligen Menschen. Gott fürchten und recht thun. Seiner Gnade vertrauen und seinen Willen üben, dies ist der schmale Weg und die enge Pforte, welche zum Leben führt.

Man wird, hoffe ich, nach diesen Erörterungen die Bündigkeit und innige Konsequenz nicht verkennen, welche in den Lehren des Christenthums, in Hinsicht auf den Glauben an die Versöhnung und dessen Verbindung mit der Pflichtbeobachtung, überall herrscht. Man wird aber auch nicht unbemerkt lassen können, daß alles mit der Vernunft vollkommen einhellig ist.

* * *

Das Erste also wodurch sich die Versöhnungslehre des Christenthums auszeichnete, war dieses, daß sie allein zum Ressort des Glaubens gehörte. Das Zweite ist nun dieses, daß dieser Glaube ein Glaube an die Versöhnung durch Jesum Christum sein soll.

Dies ist eine Erweiterung unsers Begriffs von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, als eines durch Weisheit gnädigen Beförderers unsrer Seligkeit, welche dem Christenthume ganz eigenthümlich ist. Die Erweiterung nämlich

lich besteht darin, daß wir das, was sich die Vernunft nur im Allgemeinen und auf irgend eine Art als durch Gott möglich vorstellt, nun insbesondere durch den Tod Jesu als geleistet vorstellen sollen.

Wir haben also zunächst den Tod Jesu nach seinen Zwecken und Eigenthümlichkeiten zu betrachten, um zu sehen, ob und in wie ferne er sich zur Darstellung desjenigen qualificirt, was die bloße Vernunft nur im Allgemeinen und durch Begriffe denken kann.

Zuvörderst ist nun zu bemerken, daß wir keine Rücksicht übergehen dürfen, welche bei dem Tode Jesu außer der durch ihn vorgestellten Genugthuung noch Statt finden. Vielmehr kommt hier der ganze Charakter Jesu, so weit er unsrer Beurtheilung offen liegt, in Betrachtung.

Wir finden an Jesu alles, was der menschlichen Natur wesentlich ist; wir finden an ihm einen Menschen in menschlicher Gestalt, mit menschlichen Schwachheiten und Bedürfnissen; Hunger und Durst und allen Erfordernissen der sinnlichen Natur. Bei der hohen Kultur des Geistes finden wir Feinheit des Gefühls, bei den richtigen Einsichten gesunde Beurtheilungskraft, bei bewährten Grundsätzen der Sittlichkeit reines Interesse für dieselben, bei dem reinen Willen gleichgestimmte Handlungen. Wir finden in seinen Gedanken, Empfindungen und Begehrungen ein unerschütterliches Gleichgewicht, in diesem Gleichgewichte so viel Simplicität, in dieser

Simplicität so viel Schönheit, die uns gefällt, so viel Erhabenheit, die wir bewundern, so viel Sittlichkeit, die uns Achtung einflößt, Wohlgefallen, Bewunderung und Achtung sind die Regungen unsers Gemüths, welche eine Reflexion über ihn ungekünstelt ausbeutet.

Sehen wir ihn empfinden, so ist sein Gefühl zart, aber nicht verzärtelt, fein aber nicht verstimmt. In sanften Wallungen zerfließt sein Herz beim Anblick der Unschuld und Tugend, tief gerührt ist er bei den Leiden der Menschheit und mitleidsvolle Tränen entquillen seinem Auge im prophetischen Gesichte der Zerstöhrung Jerusalems. Seine Vernunft wie berichtigt in ihren Grundsätzen, wie mächtig in ihrem Einfluß auf den Willen! Sein Verstand wie grade, seine Urtheilskraft wie scharf! Seine Neigungen, wie beherrscht, sein Wille wie rein, seine Achtung vor dem Gesetze der Heiligkeit wie unbegrenzt! Sein ganzes Betragen, wie gesetzmäßig, seine Gesetzmäßigkeit wie zweckmäßig, seine Zweckmäßigkeit wie immer gerichtet auf einen einigen und alles befassenden Endzweck! Sein Benehmen gegen die Menschen wie klug, seine Klugheit wie sittlich, seine Sittlichkeit wie religiös!

Kurz, wir finden an ihm ein Beispiel ohne Beispiel, das realisirte Ideal der Weisheit und der vor Gott und Menschen wohlgefälligen Menschheit (σοφιᾳ – και χαριτι παρα θεῳ και ανθρωποις. Luk. 2, 40. 52.) dies

war

war das Urtheil, welches alle seine Zeitgenossen, selbst seine Feinde nicht ausgenommen, über ihn fälleten, und es ist merkwürdig, daß die über seinen Charakter so grübelnde Feindseligkeit auch nicht einen einzigen Flecken hat auffinden können, um ihn verdächtig zu machen.

Wie sehr aber immer alles an diesem Menschen ausserordentlich und groß sein mag, so ist doch Eins, was unsre ganze Aufmerksamkeit verdient, wohin sich unser beobachtender Geist nie richten kann, ohne von Achtung und Erstaunen hingerissen zu werden, Etwas dessen Anblick uns mit immer neuer Wonne und nie erlöschender Ehrfurcht erfüllt; und dies ist sein hoher moralischer Werth. Ich sehe seine Gewandtheit im Betragen und billige sie; ich bemerke seinen durchdringenden Verstand, und bewundere ihn, um so mehr, je verwikkelter und verfänglicher die Lagen waren, worin er gesetzt wurde; ich erkenne die Macht seiner Beredsamkeit, die hohe Einfalt des Vortrags, die tiefe Weisheit seiner Lehren, und erstaune; aber ich erblicke ihn endlich in einem vollendeten Gehorsam gegen die Gesetzgebung der Heiligkeit; erblicke in ihm das Ideal einer der Pflicht geweihten Gesinnung, der reinen Tugend und Frömmigkeit, und nun beugt sich mein Geist vor ihm, voll von tiefer Ehrfurcht und unbegrenzter Hochachtung.

Dieses Eine ist es, welches alles andere, sonst Große und Merkwürdige in dem Leben und Charakter Jesu, weit hinter sich zurück läßt.

Unsere Bewunderung steigt um so höher, je größer die Opfer sind, welche er brachte, je mehr die Leistung in die feinsten Falten und Fugen seiner menschlichen Natur eingriff, und alles durch einen wahrhaften Kampf mit den Hindernissen der Natur errungen werden mußte. Denn man darf nicht glauben, daß sein Empfindungssystem etwa abgespannter und der Eindrücke weniger empfänglich gewesen wäre. Vielmehr empfand er alles in dem vollen Maaße und mit der Heftigkeit, welcher die leidende Menschheit nur immer fähig ist.

Denn wer erkennt nicht sein zartes Gefühl, welches beim Anblick des Wohlseins der Menschen in Freude und im Vorgefühl des Jammers über die Zertrümmerung der Königsstadt in Tränen zerfloß! Wie tief empfand er es, wenn man seiner Offenheit den Anstrich der Falschheit, seiner Tugend die Farbe des Lasters und seinen geheiligten Absichten den Schein der Missethat gab! Wer erkennt nicht die unaussprechlichen Leiden, welche am Oehlberge auf ihn einstürmten, da er im Geiste die ganze Masse der Qualen wog, welche ihm droheten; wo er sie im Vorgefühl und Kampf der Natur gegen die Pflicht dermaßen empfand, daß er zitterte und zagte, daß seine Seele betrübt war bis zum Tode, daß

der

der ausbrechende Angstschweiß gleich den Blutstropfen von seinem Gesichte zur Erde rollte: wo er dreimal fleht, daß der Kelch der Leiden vor ihm vorüber gehen mögte und dennoch sich mit vollkommenster Resignation in den Willen seines Vaters ergibt, wenn er ausruft, mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen und doch, nicht weichend von seiner Würde, endlich betet: Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist.

Niemand wird hier etwas entdecken, was die Leiden dieses Heiligen weniger zu Leiden gemacht hätte; vielmehr finden sich Recht der Natur und Macht der Pflicht; Jenes in seiner lautesten Forderung und diese in ihrem glänzendsten Siege.

Zwei Stücke muß man daher hier nicht aus der Acht lassen, ein Mal die Größe der Leiden, welche nie heftiger sein konnten, und zum andern die Gegenwart des Geistes, welcher sich troz allen Anfechtungen in seiner Würde behauptet. Selbst die scheinbare Niederlage, welche zuweilen der Geist in dem heftigsten Andrang der Pein erleidet, ist nichts als ein redender Beweis der Heftigkeit der Qualen und der Stärke der Seele. Ein Umstand, welcher unsere Bewunderung noch mehr erhöht, da wir ihn, wie immer, so auch in diesen Augenblicken, in derjenigen Besonnenheit finden, welche bei Leiden sein muß, wenn der Leidende seine moralische Stärke beweisen soll. Sein Tod mit dem ganzen Heere

 sei-

seiner Qualen war ein freiwilliger, der von ihm lange vorher nach seinem Zwecke gewürdigt, mit allen seinen Beschwerden überdacht und so mit der reifsten Ueberlegung bestanden wurde.

Nun erwäge man, was es heisse, einen solchen Tod mit Wissen und Willen, in der völligen Gegenwart des Geistes, mit dem heftigsten Vorgefühl und dem lebendigen Anblick der Qualen übernehmen, wo nichts dazu wirkte, was sonst wohl einen solchen Hingang erleichtern kann, etwa Aufruhr der Leidenschaften, Ueberraschung des Geistes, erhitzte Phantasie, eingebildeter Heroismus — Nein von allem diesen nichts — vielmehr, wenn wir die Wage halten, so liegen in der einen Schale alle erdenkliche Motive, welche die Natur aufbieten kann, um den Entschluß zu vernichten; Unsündigkeit, Unschuld, feines Gefühl, stürmender Andrang, Vorempfindung der Qualen mit ihren heftigsten Aeusserungen durch Angstschweiß, Zittern und Zagen, Seelenbetrübniß bis zum Tode; fürchtende Freunde, zagende Vertraute, klagende Freundinnen, verlassene Verwandte; frevelnder Jubel, höhnender Triumph seiner Feinde — alles dieses lag in der einen Schale; und was war es nun, das diesem zahllosen Gewichte nicht bloß das Gegengewicht sondern so gar das Uebergewicht hielt? „Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe;“ die Vorstellung der Pflicht und des durch sie geheiligten Endzwecks der Welt.

Wer

Wer erstaunt nicht über den beispiellosen Sieg der Pflicht über die Natur? Wer erkennt nicht die Reinheit des Motivs, des einzigen und allesvermögenden Motivs, wo nichts als die innere Macht des Gesetzes, die Liebe zu dem unbedingten Zwecke desselben, der unbedingte Gehorsam gegen den himmlischen Vater, das Moment der Entscheidung und des Entschlusses gibt.

Ich bitte jeden Leser, bei sich im Stillen einmal die Gründe abzusondern, und diejenigen, welche Jesum bewegen konnten, daß er nicht in den Tod ginge, gegen diejenigen abzuwägen, welchen ihn vermochten den Kelch der Leiden zu trinken. Alles was die Natur aufzubieten hatte, bot sie auf, um ihn abzuhalten und nur Eins finden wir, wodurch der Heilige bewogen und ermächtigt wurde, den Sturm der Natur zu bestehen, und das war die Vorstellung der Pflicht als des göttlichen Willens. Daß aber das Pflichtgesetz hier allein den Ausschlag gab, ist über allen Zweifel erhoben; denn es ist kein anderes Motiv mehr möglich zu denken. Alle Motive zum Handeln kommen entweder aus der Natur oder aus der Freiheit. Die Freiheit, als Unabhängigkeit von der Natur, hat keinen andern Grund ihrer Bestimmung als das Sittengesetz. Folglich leiht entweder dieses oder das Naturgesetz den Bewegungsgrund. Nun würde aber jedes Motiv aus der Natur Jesum zum Gegentheil dessen, was er that, bestimmt haben; denn die Natur kann

den Menschen nicht zur Aufhebung der Natur bestimmen. Alle Ansprüche der Natur wurden aber hier aufgegeben, ja selbst die größeste derselben, die Erhaltung der Naturexistenz und diese noch dazu unter der Bedingung der heftigsten innern und äußern Leiden. Wo nun die ganze Natur als Mittel zum Zweck gebraucht wird, da kann der Zweck nicht mehr in der Natur, sondern er muß ausser ihr gedacht werden, mithin liegt das Motiv des Handelns auch ausser der Natur und zwar im Moralgesetze.

Nun betrachte ein Jeder sich und seine Nebenmenschen und erwäge, was es heiße, aus reiner Pflicht allein nicht bloß handeln, sondern den Kampf aller Kämpfe bestehen und er wird die duldende Tugend Jesu in einer Höhe erblicken, wogegen sich jeder Sterbliche achtungsvoll beugen muß.

Wie weit also menschliche Reflexion über den Grad der Tugend Jesu, von den ersten Tagen seines öffentlichen Lebens an bis zu dem schauervollen Ende desselben, urtheilen kann, finden wir an ihm eine vollendete Tugend; das ist, eine völlige Angemessenheit seines Willens und Thuns zum Pflichtgesetze; so daß alle seine Handlungen einzig und allein aus einem übersinnlichen Grunde motivirt, aus einem allein durch die Pflicht Kausalität habenden Willen abgeflossen, gedacht werden müssen.

Eine solche Angemessenheit des Willens zum Pflichtgesetze ist Heiligkeit und der Werth, welcher hieraus für die Person entspringt, ein unendlicher Werth.

Diesen unendlichen Werth müssen wir, nach den unstreitigen Datis, Jesu zuerkennen. Erstlich negativ, denn wir finden keinen Mangel oder Flecken in seinem Charakter, so weit er unsrer Beurtheilung offen ist. Wer ist es, der ihn einer Sünden zeihen kann? Zweitens positiv; weil wir bei ihm die sämtlichen Ansprüche der Natur dem Interesse der Sittlichkeit subordinirt sehen. Alles, selbst seine empirische Existenz steht im Dienst eines von ihm frei geheiligtem Endzwecks. In unsrer Beurtheilung findet kein höherer Grad der Tugend Statt. Denn wer will und vermag eine Grenze anzugeben, vor welcher das Bestreben Jesu zurückgeblieben sei?

* * *

Die Darstellung der vollendeten Tugend in dem Beispiele Jesu, mithin sein, in unsern Augen, unendlicher Werth ist ein Gegenstand der ernsten Betrachtung, welchen Jeder, der über den Charakter und Zweck Jesu urtheilen will, nicht allein immer vor Augen haben, sondern wovon man eigentlich in der ganzen Christologie ausgehen sollte. Denn seine Heiligkeit ist nicht allein eine Thatsache, wogegen alle grübelnde Schikane verstummt, sondern sie ist auch gerade das größte Wunder,

 welches

welches je unter menschlichen Augen vorgegangen ist. Der Glaube an das übrige Wundersame, womit seine Geschichte durchwebt ist, kann verweigert werden, ohne eben unredlich zu Werke zu gehen, weil, so lange man hier bloß theoretisch verfährt, die Sache nie zur Gewißheit weder auf der einen noch auf der andern Seite gebracht werden kann. Aber der Glaube an seine Heiligkeit ist nur die einzige Gemüthsstimmung, welche aus einer redlichen Reflexion über seine Handlungen und ihre Gründe hervorgeht. Niemand kann sich der Achtung erwehren, welche seine bewiesene Denkungsart erheischt. Aber hinterdrein, wenn wir in ihm den erprobten Heiligen erkennen, wenn uns die Reflexion über seinen Charakter Ehrfurcht geboten hat, wenn er mit der in ihm wohnenden Fülle der Gottheit vor uns steht, dann bescheidet sich unsre Vernunft auch gern, wenn ihr noch andere Thatsachen vorgehalten werden, worüber sie theoretisch nicht entscheiden, welche sie aber wohl nach ihrer Beziehung auf den Endzweck beurtheilen kann. Wer will es bei dem Hinblick auf den moralischen Werth Jesu wagen, daß irgend eine seiner Thaten, darum, weil wir sie theoretisch nicht ergründen können, aus einem unsittlichen Grunde geflossen sei? Wer will behaupten, daß bei dem, welcher uns im Moralischen ein Wunder ist, im Natürlichen alles so zugegangen sein müsse, daß unsern Blicken nichts verborgen bliebe?

* * *

Aus diesen Gründen, welche sich unsrer Betrachtung so willig darbieten, erhellet nun zur Genüge, daß der Tod Christi nie als eine Folge irgend einer Verschuldung angesehn werden kann. Es war in seinem ganzen Lebenswandel nichts, wodurch er, in den Augen eines moralischen Richters, des Todes schuldig erklärt werden konnte. Sein ganzer Proceß endigt sich, aller Arglist und Bestechung zum Trotz, mit einem lauten Geständniß seiner Unschuld.

Fragen wir also, in der moralischen Reflexion, nach den Bewegungsgründen seiner Aufopferung, so muß sich unsre Betrachtung allein auf die Absichten richten, welche moralischer Weise damit verknüpft sein konnten und sollten.

Auch hier darf man nicht einseitig verfahren und etwa bloß nur eine Ansicht wählen, die Uebrigen aber vorbeigehen. Jesus hatte freilich nur einen Endzweck, aber dieser war weitumfassend, erforderte viele Mittel und war reich in seinen Folgen. Alles koncentrirt sich in einem Punkt, aber es ist Mancherlei, was sich in demselben koncentrirt.

Es leuchtet daher in die Augen, daß Jesus sich durch seinen Tod vor der Welt rechtfertigte, daß er sich vor seinem himmlischen Vater verklärte, daß er in seiner Person dadurch einen unendlichen Werth erreichte, sich würdig

würdig bezeigte, in die Herrlichkeit einzukehren, welche der Sohn Gottes vor der Weltschöpfung gehabt hatte, daß er sich auch dadurch als den Logos im Fleische, als den Glanz der Majestät und als das Ebenbild der Gottheit gezeigt hatte, daß er sich nun als den Erbnehmer des Himmelreichs und als den verehrungswürdigen Herrn aller moralischen Wesen ankündigen konnte; alles dieses fließt aus der vollendeten Tugend in seinem Beispiele. — Es leidet ferner keinen Zweifel, daß sein moralischer Heldentod für Jeden seiner Jünger und Nachfolger das Siegel seiner Wahrhaftigkeit und der Reinheit seiner Absichten war; daß er, als ein solcher Lehrer der Religion, seinen Lehren, wenn gleich nicht innere Wahrheit, denn die kann nicht von außen kommen, aber doch durch sein Beispiel ein Gewicht gab, welches auch den Ungläubigsten stutzig machen mußte; so wie im Gegentheil einleuchtet, daß wenn Jesus in dem entscheidendsten Augenblicke sich den Gefahren hätte entziehen, seinem Zwecke untreu werden und gleich einem Miethling von seiner Heerde hätte fliehen wollen; dies seiner guten Sache ungemein viel geschadet haben würde.

Man kann also immer sagen, und das mit Recht: Jesus starb für seine eigne Ehre, er starb zur Bekräftigung seiner Lehre, für den Glauben seiner Jünger, damit sie ihn desto lieber haben und seinen Fußtapfen nachfolgen mögten, damit sie in ihm den wahrhaftigen und

guten

guten Hirten erkennen und ehren sollten; und welchen unbeschreiblichen Eindruck mußte nicht der Tod Jesu, auch von diesen Seiten betrachtet, auf alle seine Bekenner haben und hat ihn gehabt; so daß man wohl sagen kann; die Feinde Jesu konnten, obgleich wider ihr Wissen und Wollen, nie mehr zur Begründung des Reichs Gottes beitragen, als dadurch, daß sie ihn zu einem so heldenmüthigen Opfer veranlaßten.

Wenn aber nun diese Rücksichten Statt finden und bei der Geschichte Jesu nie übergangen werden dürfen, so erschöpfen sie doch nicht Alles. Es ist vielmehr noch Eins, was als etwas Vorzügliches in der Absicht des Todes ausgezeichnet und jedem Freunde Christi zu Gemüthe geführt wird; nämlich dieses: daß der Tod Jesu als eines Unsündigen für Sündige, als eines Verdienten für Schuldige betrachtet und unter gewissen Bedingungen den Gläubigen als Gerechtigkeit angerechnet werden soll. Der vollständige Zweck Jesu bei seinen Leiden und seinem Tode wird immer und einstimmig so angegeben, daß er, außer andern Zwecken, die Vergebung der Sünden bewirkt habe; er habe ein Opfer für unsre Sünden dargebracht, ein Opfer, welches ewiglich gelte, ein Lösegeld, wodurch wir Vergebung der begangenen Sünden hoffen können. Ephes. 1, 7. Hebr. 9, 15. 1 Cor. 1, 30 2c.

Es

* * *

Es ist ausgemacht, daß diese Vorstellungsart des Todes Christi in der heiligen Schrift enthalten ist und die exegetischen Versuche, sie aus derselben wegzuerklären, können nur unkundige Leser hinhalten. Man muß aber bei der theoretischen Auslegung nicht stehen bleiben, sondern auf diese die moralische folgen lassen. Hier wird untersucht, in welcher Beziehung dieses Dogma auf den Endzweck der Religion stehe. Die erstere Auslegung hat es mit dem Buchstaben, diese mit dem Geiste zu thun.

Wir wollen nun zuerst erwägen, in wie ferne sich der Tod Jesu zum Versöhnungstode qualificire, und dann, in welcher Beziehung er auf die Pflichtforderung stehe.

Wenn der Tod Jesu die Kraft eines Verdienstes und der Entsündigung Anderer haben soll, so muß er der Tod eines **Heiligen** sein; er muß also aus keiner Selbstverschuldung des Leidenden, weder auf eine entferntere noch nähere Art, geflossen sein. Denn wäre dies, so würde er als eine gerechte Folge der Uebertretung betrachtet werden müssen, er enthielte nichts Verdienstliches und könnte daher nicht übergetragen werden. Die heilige Schrift setzt daher auch die Unschuld und Unsündigkeit Jesu ausdrücklich fest, und nach allen Thatsachen, die unserer Reflexion gegeben sind, müssen wir ihr hierin vollkommen beistimmen.

Der

Der Tod muß absichtlich und aus freiem Entschluß übernommen sein, die Vorstellung der Zweckmäßigkeit desselben muß den Grund der Wirklichkeit desselben enthalten; weil er sonst in der Vorstellung der leidenden Person kein Verdienst gewesen wäre. „Ich bin ein guter Hirte; ich lasse mein Leben für die Schafe."

Er muß aus der Idee der Weisheit abgeflossen sein, weil er um des Zwecks der Weisheit willen geleistet sein soll. „Soll ich den Kelch nicht trinken den mir mein Vater gegeben hat? — es muß alles geschehen."

Er muß sich auf die Möglichkeit des Einganges zum Himmelreich beziehen, wie die Tugend sich auf die Wirklichkeit bezieht. Auf die Frage: was haben wir zu thun, um selig zu werden, sagt die Schrift: thut Buße! Bessert euch, befolgt eure Pflichten! Dadurch kann das Reich Gottes von uns bewirkt werden. Auf die Frage: Wie es ist es möglich, daß wir bei der Selbstverschuldung, welche wir durch unser Thun nicht tilgen können, dennoch der Seligkeit theilhaftig werden; antwortet die Schrift: vertraue auf die Gnade Gottes, welche sich in dem verdienstlichen Tode Jesu dir darstellt. Es soll dir aus Gnade zu Theil werden, was du durch Tugend nicht erreichen kannst.

Der Tod muß als von der selbstständigen Weisheit beliebt, durch sie beabsichtigt und geheiligt

heiligt gedacht werden, daher die verdienstliche Kraft desselben auch nur aus der Fülle der göttlichen Heiligkeit abgeleitet und uns als solche zugeeignet werden kann. Die Entsündigung kommt aus Gnade und die Darstellung dieser göttlichen Begnadigung geschieht durch den Tod Jesu.

Die Folge einer solchen von der göttlichen Liebe gegebenen Anstalt kann nun keine andere sein, als die Wiederherstellung der durch Selbstverschuldung zerrütteten Einigkeit und des Friedens zwischen Gott und den Menschen (καταλλαγη, ειρηνη, φιλια) Gott selbst ist die Ursache dieser Friedensstiftung; er selbst vereinigt dadurch die Welt wieder zu sich (καταλλασσων ἑαυτῳ κοσμον 2 Korinth. 5, 18. 19. Er selbst rechnet den Menschen nun ihre Sünden nicht zu (λογιζομενος αυτοις τα παραπτωματα αυτων) Er selbst ist also als die Ursache dieser Wiedervereinigung mit sich anzusehen. Das Mittel aber dazu ist Christus dadurch, daß sein Tod sich zum Versöhnungstod schickte, indem er von keiner Sünde wußte, folglich seine Leistung ein wahrhaftes Verdienst hatte, mithin uns zur Gerechtigkeit angerechnet werden konnte. 2 Korinth. 5, 21.

Daß diese Rechtfertigung aus Gnaden der Pflichtbeobachtung nicht entgegen stehe, habe ich schon oben erörtert. Die Pflicht geht mit ihrem Gebote voran, und nimmt alle unser Thun in Beschlag. Nun bleibt aber

die

die Selbstverschuldung noch übrig, und kein Mensch kann sie aus eignen Kräften tilgen und sich so ganz gerecht vor Gott darstellen. Da aber die Weisheit Gottes uns dennoch zu dem Glauben berechtigt, daß unsre Sünden nicht ein unüberwindliches Hinderniß der Seligkeit sein werden, so können wir die Wegräumung dieses Hindernisses zwar von Gott, aber nur von seiner Gnade, hoffen; jedoch auch dies nur unter der Bedingung, daß wir thun, was wir können. Die Wegräumung des Hindernisses ist nun in Beziehung auf die Gerechtigkeit Gottes nichts anders als eine Genugthuung, eine Versöhnung des Menschen mit Gott, so daß sie aus Gott und zu Gott gedacht werden muß. Dies ist denn eine Gerechtigkeit die nicht aus unsern Werken kommen sondern allein im Glauben ergriffen werden kann. Wir können bloß der göttlichen Gnade im Geiste vertrauen.

Was nun die Verbindung der Gerechtigkeit im Glauben mit der Gerechtigkeit in den Werken betrifft, so habe ich schon oben bemerkt, daß diese leztere in dem Menschen der Grund der Erstern sein solle. Die selbstthätige Besserung (selbstthätige Wiederherstellung unsrer rechtlichen Qualification vor Gott) ist die unumgängliche Bedingung der Begnadigung vor Gott (Wiederherstellung unsrer rechtlichen Qualification, in wie fern sie allein durch Gott möglich ist.) „Der Glaube ohne Werke ist todt" — „der Glaube muß durch die Liebe thätig sein." S. Jak. 2. 2 Petr. 1, 4 — 9.

Es ist daher, wo nicht unnütze Schikane so doch unverantwortlicher Mißverstand, wenn man die Versöhnungslehre mit der Tugendlehre in Widerspruch bringt und der christlichen Religion wohl gar den Vorwurf macht, als wenn sie die Souverainität des Pflichtgesetzes durch die Versöhnungslehre entkräften wolle. Eine Beschuldigung, welche fast auf allen Seiten der christlichen Urkunden ihre Wiederlegung findet.

Aber es ist auch nichts gewisser, als dieses, daß nur beide Stücke, Pflichtbeobachtung und Glaube an die Versöhnung, den eigentlichen seligmachenden Glauben ausmachen.

* * *

Ehe ich meine Betrachtungen über das, was die christliche Religion in Hinsicht auf der Versöhnungslehre noch eigenthümliches hat, beendige, muß ich zuvor noch einen Blick auf die Erweiterung thun, welche uns durch diese Lehre in der Bestimmung der Erkenntniß Gottes gegeben wird.

Da durch diese Lehre etwas behauptet wird, was Gott selbst thut, indem er die Welt mit sich selbst in ein solches Vernehmen setzt, wodurch sie der Seligkeit theilhaftig werden kann, so muß ein Grund vorhanden sein, aus welchem die Befugniß dies zu glauben und durch diesen Glauben den Begriff von Gott praktisch zu erweitern, abge-

abgeleitet werden kann. Da ferner der Tod Christi als das Mittel vorgestellt wird, wodurch jene Einigung der Menschen mit Gott bewirkt sei, so muß in diesen Mittel etwas sein, was als gültiges Surrogat des Mangels eigner Gerechtigkeit angesehen werden kann. Es muß in dem Beispiele Jesu das vollkommen dargestellt sein, was aus der Fülle der göttlichen Heiligkeit zu unserm Besten an uns ergehen soll. Wir wollen es zuvörderst mit dem ersten Punkt zu thun haben.

Indem wir hier auf eine Erweiterung unsers Begriffs von Gott ausgehen, so dürfen wir nicht aus der Acht lassen, was ich schon oben ausführlicher erörtert habe; daß wir nämlich unter keiner Bedingung ins Innere des göttlichen Wesens an sich eindringen können, daß aber auch ein solcher Versuch eben so unzuträglich als vorwitzig ist. Alles was unsrer Schwachheit vergönnt wird, ist dieses, daß wir die Verhältnisse Gottes zur Welt denken und uns diese durch identische Verhältnisse erkennbarer Dinge versinnlichen können. Eine solche Erkenntniß ist analogisch und in so fern die gedachten Verhältnisse durch Beispiele dargestellt werden können, symbolisch.

Da wir nun kein Vermögen haben, irgend ein übersinnliches Wesen, noch weniger das Wesen aller Wesen an sich zu erkennen, so ergibt sich von selbst, daß alle unsre Theologie allein auf das Denken der Verhält-

nisse des Urwesens zur Welt eingeschränkt bleibe, und daß man sich über diese Grenze hinaus nicht wagen dürfe, wenn man nicht in grundlosen Einbildungen herum schwärmen will. Niemand darf sich daher schmeicheln, durch die christlichen Offenbarungen von Gott dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geiste eine theoretischüberschwengliche Erkenntniß gewinnen zu können. Die Versuche einiger Grübler, deren Vernünftelei über die Dreieinigkeit immer vergeblich gewesen ist und sich öfters mit dem traurigen Verlust des gesunden Verstandes geendigt hat, könnten dies auch durch die That beweisen.

Es ist dies auch ganz wider die Absicht der christlichen Offenbarung, welche alle theoretische Verspiegelungen geflissentlich abhält und ihre Belehrungen allein in praktischer Absicht ertheilt.

Es kann also auch hier, wo wir die Lehre vom Logos im Fleische und insbesondere die Versöhnungslehre in Beziehung auf die Theologie erwägen, gar nicht die Hoffnung auf geheimnißvolle Theosophie oder mystische Blicke in das Wesen der Gottheit gerichtet sein. Wir haben es bloß mit der Bestimmung unsers Begriffs von Gott zu thun, in wie fern dieses durch Verhältnisse, zu deren Vorstellung uns praktische Grundsätze berechtigen, geschehen kann. Und diese Verhältnisse sind es denn, wozu wir ein Analogon suchen, vielleicht in der Offen-

barung

barung selbst vorfinden können, um unserm Gedanken Sinn und Haltung zu geben.

Zur Erkenntniß solcher Verhältnisse müssen wir aber allemal Data haben, entweder empirische, wie oben die Naturzwecke, oder rationale, wie ebenfalls oben der Weltzweck war.

Das Datum, womit wir uns gegenwärtig beschäftigen ist ganz rational, denn es entspringt durch reine Vernunftreflexion; es ist aber reinmoralisch, denn es entspringt durch Vernunftbetrachtung unter einem praktischen Princip über unsern moralischen Zustand.

In dieser Reflexion über uns stoßen wir auf eine Selbstbestimmung des Willens dem Pflichtgesetze zuwider, auf eine Selbstverschuldung, als übersinnliche That und Thatsache. Diese Thatsache ist wirklich; sie ist Abfall von der Persönlichkeit; eine Unwürdigkeit, welche der Realisirung des Endzwecks der Welt an uns entgegen steht; eine Schuld die vor der innern und äußern Gerechtigkeit (vor dem Gewissen und vor Gottes Gericht) getilgt werden muß; von uns aber nicht getilgt werden kann, weil dazu ein Ueberschuß von Verdienstlichkeit erfordert wird, welchen wir nicht bewirken können, indem all unser Thun unter der Pflicht steht; welche aber dennoch getilgt werden muß, wenn der Zweck der Welt nicht an dem Schuldner verlohren gehen soll. Denn bleibt die Schuld, so ist es nicht bloß Gott, wir sind es auch

 selbst,

selbst, die wir uns das Verdammungsurtheil sprechen müssen, das heißt, wir müssen uns selbst für unwürdig erklären (es sei nun in welchem Grade es wolle) der Seligkeit theilhaftig zu werden.

Dieser Urtheilsspruch in seiner ganzen Strenge an uns vollzogen würde zugleich an uns (wie an allen sündigen Wesen) den Zweck der Weisheit vernichten. Der Zweck der Weisheit aber ist, daß alle Menschen durch Heiligung zur Seligkeit gelangen sollen. Mithin scheint der strenge Begriff einer Gerechtigkeit, wie er aus der Weisheit (aus der Heiligkeit als der obersten Eigenschaft der göttlichen Weisheit) ergeht, mit dem vollständigen Zwecke der Weisheit im Widerstreit zu sein. Dieser anscheinende Widerstreit muß nun aus der vollständigen Idee der Weisheit und zwar so gehoben werden, daß weder der Gerechtigkeit noch dem Zwecke der Weisheit überhaupt Eintrag geschieht.

Es leuchtet ein, daß der anscheinende Widerspruch nie einseitig, sondern nur durch eine gegenseitige Korrespondenz der drei Eigenschaften Gottes als des Alleinweisen gehoben werden kann. Die Heiligkeit ist nur die erste, welche an den Menschen als ein moralisches Wesen spricht und von ihm den ihm höchstmöglichen Grad der Uebereinstimmung mit ihr fordert. Diese Forderung läßt nie nach und verweist daher den Menschen zu aller Zeit auf seine Pflicht. Der Mensch in so fern er seine Pflicht übertritt, fällt unausbleiblich der Gerechtigkeit

an-

anheim, und auch diese läßt von ihrem Ausspruche nie etwas ab. Hiermit findet sich der Mensch, in dem was er thun soll, unter dem Gebote der Heiligkeit und in dem, was er verschuldet hat, unter dem Arm der Gerechtigkeit. Nun offenbart sich auch Güte Gottes, allein auch diese geht nur von der Weisheit aus und ist der Heiligkeit der Gesetzgebung untergeordnet. Selbst unser Gewissen verstattet uns keine Hoffnung auf die Güte Gottes, wenn wir uns nicht der Uebereinstimmung des Gebrauchs unsrer Freiheit mit dem heiligen Gesetze bewußt sind.

Es findet daher bei uns nur eine einzige Bedingung Statt, unter welcher wir der Gnade Gottes versichert sein können, und diese ist Unterwerfung unter das heilige Gesetz und Anerkenntniß der unverletzlichen Gerechtigkeit Gottes. Hierdurch erlangen wir zwar nicht das Verdienst und die Würdigkeit, welche einen Rechtsanspruch gründeten, aber doch die subjektive Qualität, welche die einzige uns mögliche ist, in welcher wir auf die Gnade Gottes vertrauen können; und dies ist denn die für uns mögliche Würdigkeit, der Seligkeit theilhaftig zu werden.

Durch Welchen haben wir nun die Tilgung der Sünden und Begnadigung wegen derselben zu hoffen? Offenbar durch und von keinem als Gott selbst.

Was gibt uns aber die Anweisung, eine solche Hoffnung zu fassen? Die göttliche Weisheit selbst, durch die

Idee des Endzwecks der Welt, welchen sie anwinkt. Nun beruhen die Vorstellungen von Tilgung der Sündenschuld, Aussöhnung der Gerechtigkeit, Vergebung der Sünden, Entsündigung, Rechtfertigung, Wiederherstellung des Friedens mit Gott, und dergleichen, sämtlich darauf, daß die Ergänzung unsers Mangels an eigner Gerechtigkeit, unmöglich durch uns und doch nothwendig für uns, allein von Gott kommen könne und zwar von ihm dem Weisen, das ist, in so fern seine Güte mit seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit in Correspondenz steht. — Gott muß also gegen die Welt (der Vernunftwesen) in einem solchen Verhältniß gedacht werden, wo seine Weisheit die Stelle der Geschöpfe vertritt und diese mit sich selbst in diejenige Uebereinstimmung bringt, welche als vollständige Bedingung ihrer Seligkeit gedacht werden muß. Als Motiv dieser Ergänzung kann nichts als die Güte und Liebe Gottes gedacht werden, obgleich nicht unabhängig von seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit; welches auch die einstimmige Erklärung der christlichen Offenbarung ist.

Die ganze Schwierigkeit, welche die Versöhnungslehre drückt, ist diese; daß es uns unbegreiflich ist, wie die Weisheit Gottes in ihrer Beziehung auf das sündige Menschengeschlecht, sich selbst und dadurch die Menschen zu sich versöhnen und rechtfertigen könne, wie die Weisheit begnadigen und doch gerecht sein, Sünde vergeben

und

und doch heilig sein könne. Es ist weit unbegreiflicher, wie das Werk der Versöhnung von Gott in Correspondenz mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit wie auch mit der Sittlichkeit und Freiheit des Menschen, vollbracht werde, als daß wir dieser göttlichen Gnade durch den Glauben an Jesum und dessen Versöhnungstod theilhaftig werden können. — Könnten wir statt unsrer schwachen Blicke in eine dunkle Ferne das Wesen Gottes an sich durchschauen, so würde uns jenes Problem kein Problem sein. Aber so haben wir gar keine Einsicht dieser Art, und daher wird jene Lehre ein ewiges Geheimniß bleiben.

Allein es ist auch hier wohl die Weisheit Gottes nicht ganz zu verkennen, indem sie uns versagte, was uns nicht heilsam war. Die ganze Lehre ist durch und durch praktisch und wir würden von ihr nicht die mindeste Ahndung haben, wenn wir nicht in uns ein Gesetz erkenneten, welches uns auf die Vorstellung jener Probleme führt und sie als praktisch bewährt und heilig darstellt. Der praktischnothwendige Glaube an solche Dinge scheint der einzige Grad des Fürwahrhaltens zu sein, welcher dem Menschen in diesen Angelegenheiten und nach seiner ganzen Bestimmung, allein zuträglich ist. Wozu sollten wir nöthig haben zu wissen, wo der Glaube schon hinreicht? Was wir zu thun haben, wissen wir; nun hängt unsre Hoffnung von unserm Thun ab; je mehr wir

uns der heiligen Gesetzgebung unterwerfen, desto größer wird unser Vertrauen auf den Geber desselben. Also laßt uns thun, damit wir gläuben können; laßt uns unsre Pflichten ehren, laßt uns der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit leben, damit unser Vertrauen und unsre Hoffnung auf seine Güte nicht eitel sei. Indem wir also Verzicht thun auf eine theoretische Erweiterung unsrer Erkenntniß von Gott, halten wir uns an der praktischen wodurch ein moralisches Verhältniß Gottes zur Welt bestimmt wird. Dieses besteht darin, daß wir zu dem, was zu unsrer Seligkeit nöthig aber doch durch unsre Kräfte nicht möglich ist, Gott als die Ursache denken; daß er also die Ursache unsrer Entsündigung, Versöhnung mit ihm, Begnadigung und Rechtfertigung sei; daß er also seiner Gerechtigkeit genug thue; daß dies sein ewiger und unveränderlicher Rathschluß sei, und daß dieser aus seinem moralischen Wohlgefallen an dem Menschengeschlechte, aus Liebe, entspringe und aus Gnade vollzogen werde.

Es ist aber dieses eine wirkliche Erweiterung unsers Begriffs von Gott, wenn nicht eine theoretische (aus Einsicht des Objekts) so doch eine praktische, aus dem Glauben an die Verheissung des moralischen Gesetzes; denn wir denken uns Gott nicht allein als den Weisen im Allgemeinen, sondern auch als denjenigen, welcher einstimmig mit seiner Weisheit (wir sehen nicht ein, wie?) uns

uns moralisch gerecht macht. Ein Gedanke, welcher theoretisch nie, sondern allein durch Reflexion über unsern moralischen Zustand und unsere subjektive Tauglichkeit zum objektiven Zweck entstehen und unter der Leitung der Pflicht zum Glauben gedeihen konnte.

* * *

Nun kommt es darauf an, ob das Verhältniß Gottes, als des die sündigen Menschen mit sich aussöhnenden Gottes, nicht dargestellt und in einem Beispiele, wo Identität des Verhältnisses wäre, veranschaulicht werden könne.

Es ist schwerlich im ganzen moralischen Leben ein Verhältniß aufzufinden, welches dem der göttlichen Weisheit zur Menschheit identisch wäre; eben weil heilige Gesetzgebung, gerechtes Gericht und mit beiden korrespondirende Güte nie in einer Person, selbst in schwachem Nachbilde nicht anzutreffen sind. Wo die Heftigkeit des Gesetzes allein spricht, da findet keine Erlassung Statt und wo die Gerechtigkeit allein das Wort führt, da muß sie auf Genugthuung bestehen. In einer und derselben Person weiß der Gesetzgeber von nichts als Geboten, die unverletzlich sind; der Richter von nichts als von strenger Gerechtigkeit. Ein Ausspruch aus Güte widerspricht der richterlichen Funktion. Wohl aber kann Heiligkeit der Gesetzgebung, Strenge der Gerechtigkeit und Gna-

de in der Ausübung Statt finden, wo sich alle drei Eigenschaften (als eben so viel öffentliche Gewalten) in einer einigen Person vereinigt befinden und wo das Verhältniß dieser drei Gewalten so bestimmt ist, daß sie in Korrespondenz mit einander einen Endzweck befördern, welcher der völligen Idee der Weisheit gemäß ist.

Wie aber diese Uebereinstimmung, der Gnade mit der Heiligkeit, der Güte mit der Gerechtigkeit zu einem der Idee der Weisheit angemessenen Endzwecke, möglich sei oder nach welcher Regel sie erfolge, dies ist eben das Unergründliche für uns. Wir können daher das Verhältniß im Allgemeinen nur so versinnlichen: wie sich verhält ein Souverain gegen seine Subjekte, wenn er mit der heiligen Gesetzgebung und dem gerechten Gerichte so die Güte verbindet, daß er den vollständigen Zweck der Weisheit an seinen Untergebenen befördert, eben so verhält sich die Weisheit, (Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte) Gottes zu dem Menschengeschlechte.

Als eine besondere Folge dieses allgemeinen Verhältnisses muß nun auch die Aussöhnung der Gerechtigkeit mit sich selbst oder die Vergebung der Sündenschuld der Menschen angesehen werden.

Die Wahrheit der Vorstellung dieses Verhältnisses beruht auf der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Entsündigung. Diese Ueberzeugung aber hält mit der Vorstellung der Heiligkeit, in welcher sich das Pflicht-

gesetz

gesetz ankündigt, gleichen Schritt. Wie allgemein das Pflichtgesetz sich ankündigt, eben so unumgänglich ist die Anforderung der Gerechtigkeit an dem sündigen Menschen. Alle Völker lassen auch diese Ueberzeugung in ihren Religionssystemen, mehr und weniger, bald mit starken bald mit schwachen Schattirungen durchblicken, und die Opfer, insbesondere aber die Sühnopfer sind hierzu der Beweis.

Mag immerhin Aberglauben den Menschen geleitet und Afterdienst das Surrogat gewesen sein, was er darzubringen für zweckdienlich und genugsam hielt, so darf uns dies nicht allein bei einer so allgemeinen Erscheinung aufhalten. Wir müssen nach den Gründen forschen, worauf eine so allgemeine bald mehr bald minder abergläubische Denkungsart beruhte.

Diese Gründe können nicht im Aeußern und Zufälligen, etwa in den Einfällen einzelner oder mehrer Demagogen oder Hierarchen, nicht in der Zeit und Gewohnheit allein gesucht werden; denn diese geben keinen zureichenden Aufschluß über eine so allgemeine Thatsache, noch weniger eine leitende Idee, um die Völker aus diesem durch zufällige Einmischung von weltlicher und geistlicher Politik geschlängelten Labyrinthe herauszuführen.

Wir müssen in die Tiefen der menschlichen Natur selbst eindringen, die Anlagen derselben zur Thierheit, Menschheit und Persönlichkeit befragen, um einzusehen, daß

daß und wie diese religiöse Phänomene wirklich werden mußten.

Der allgemeine Grund zu denselben ist nun kein anderer, als der oben angegebene; daß nämlich alle Menschen der Achtung für das Pflichtgesetz empfänglich sind, folglich einen der praktischen Vernunft entsprechenden Trieb haben, jenes Gesetz zur Maxime (subjektiven Regel) in die freie Willkühr aufzunehmen und ihren Werth darnach zu schätzen. Sie finden sich diesem Gesetze nicht angegemessen, dennoch aber zu demselben verpflichtet; sie finden, daß der Mangel der Angemessenheit aus ihrer Freiheit kommt, folglich Selbstverschuldung ist. Sie finden sich deshalb verwerflich und sträflich, um so mehr, je reiner und vernehmlicher das Gewissen richtet. Ja hätte das richtende Gewissen so viel Macht, wie unverfälscht sein Urtheilsspruch ist, so würde es diesen in dem Augenblick der Schätzung auch vollziehen. Allein die Heiligkeit der Pflicht weist auch zugleich auf einen allmächtigen Vollzieher ihrer Gesetze hin, und läßt von diesem den Menschen erwarten, was er selbst thun würde, wenn der Ausspruch seines Gewissens zugleich exekutiv wäre. Dieser Hinblick auf eine allmächtige und selbstständige Heiligkeit hält die unlautern Vorspiegelungen der Selbstliebe ab und wenn der Mensch auch seinem innern Richter unter allerlei Ausflüchten zu entkommen gedächte, so schwebt er doch in Absicht des Aeußern in Furcht und Besorgnissen. Er wird sich nie ganz überreden

den können, daß er auch bei diesem mit seinen Beschönigungen durchkomme. Er kann es auch nicht auf gut Glück ankommen lassen, weil mit den Fortschritten in der Verschuldung die innere Warnung immer zunimmt, die Gedanken sich untereinander selbst verklagen und den Uebertreter dem Richterstuhl der allmächtigen Gerechtigkeit darstellen.

Man sieht leicht, daß diese Reflexionen, welche durch das moralische Gefühl angeregt werden, den Menschen unausbleiblich dahin bringen müssen, darauf Bedacht zu nehmen, wie er mit der beleidigten Gerechtigkeit wieder in ein gutes Vernehmen komme.

Dieser Gedanke wirkt aber weit früher, als er in seinen Gründen und Folgen beleuchtet wird; wie denn überhaupt vieles von den Menschen geschieht, wobei sie nur von dunklen Ideen geleitet werden. Die Idee nach ihrem Ursprunge, Inhalte, Umfange und Beziehungen zu würdigen ist erst eine Sache der spätern Kultur. So lange diese noch fehlt, müssen unausbleiblich Abirrungen und fehlsame Versuche eintreten.

Hieraus muß man sich auch das Irrige begreiflich machen, welches man in den Versuchen der Völker entdeckt, wodurch sie ihren moralischen Bedürfnissen abzuhelfen glaubten; welche Versuche und Vorkehrungen nicht selten mit der Idee kontrastiren, wodurch sie eben angeregt wurden.

Die

Die Art, seinen moralischen Gebrechen abzuhelfen, wird mit der Kultur immer gleichen Schritt halten. Sie wird grobsinnlich sein, wenn der Mensch noch kaum dem thierischen Bezirk entkommen ist und noch alles durch physische und mechanische Selbstliebe bestimmt, wenn Selbsterhaltung, Fortpflanzung und Gesellschaftstrieb die einzigen oder vorzüglichsten Momente der Willkühr sind; sie wird verfeinert sein, wenn der Mensch schon reflektirt, wenn er sich selbst schon einen Werth in den Augen anderer zu geben sucht, wo also nicht die rohe Natur sondern Klugheit und Gewandtheit des Geistes mit wirken, er wird vor der barbarischen Gewohnheit, gefangene Feinde, Freunde, ja so gar eigne Kinder zu opfern zurückbeben, wird an ihre Stelle Thiere und fernerhin auch wohl nur lieblichen Weihrauch darbringen; sie wird endlich moralisch werden; wenn weder Rohheit noch Geschliffenheit, sondern eine durch sich selbst machthabende Vernunft auf ihn einfließt, wenn diese Achtung gegen die Pflicht wirkt und im Kampf gegen die rohe Natur und klügelnde Selbstsucht, zu der Würde emporstrebt, wie zu allen Handlungen überhaupt, so auch insbesondere zu Religionshandlungen die oberste Triebfeder zu geben. — Ein Standpunkt menschlicher Würde, wozu die Menschen schon vor achtzehn hundert Jahren berufen wurden, dem sie sich bald näherten, bald wieder in mächtiger Weite entzogen. —

Erst

Erst die Unterordnung der Thierheit unter die Menschheit und beider unter die Persönlichkeit, unter die allgewaltige und heilige Gesetzgebung, welche sich in der letzten ankündigt, macht es dem Menschen möglich, auch die einzige Art zu denken, in welcher er mit der göttlichen Gerechtigkeit wieder in ein gutes Vernehmen kommen könne.

Es wird unter der Leitung des Sittengesetzes nicht schwer halten, das Verhältniß anzugeben, in welchem wir Gott zur Welt denken müssen, in so fern er als die Ursache der Wiederherstellung des Friedens zwischen sich und den Menschen vorgestellt wird. Auch werden die Bedingungen gar bald einleuchten, unter welchen der Mensch sich eine solche Vorstellung zueignen und Beruhigung daraus schöpfen könne.

Allein wenn nun auch die Idee des Verhältnisses da ist, wenn man dies Verhältniß, so weit es möglich ist, durch die Idee von demselben bestimmt und berichtigt hat, so tritt nun ein Bedürfniß ein, dessen der Mensch als Mensch sich nicht erwehren kann. Und dies ist das Bedürfniß der Darstellung.

Die Idee jenes Verhältnisses ist praktisch und bezieht sich auf die Bestimmung unsrer Willkühr durch das Pflichtgesetz, sie ist aber eine Idee, welche in Menschen, das ist, in ihnen als durch Sinnlichkeit afficirten Wesen,

wirken soll. Es ist daher nöthig, daß diese Idee durch Versinnlichung Haltung und Leben bekomme.

Auf die Art dieser Darstellung wird um so mehr ankommen, da sie zugleich der Ausdruck der Gesinnung ist, und unrichtige Symbole gar leicht auf eine unlautere Denkungsart leiten können. Man kann daher, und dies beiläufig, von den Symbolen eines Religionssystems einen richtigen Schluß auf den Geist der Religion selbst machen; wie empörender jene sind, desto unlauter wird dieser sein.

Gehen wir nun am Faden der Geschichte fort, und fragen, was geschehen ist, so finden wir, daß die Darstellung der Verhältnisse Gottes immer so fehlerhaft, wie wenig die Idee, woraus sie angewinkt wurden, in sich selbst berichtigt und geläutert war. — Hier findet nun der Geschichtsforscher ein weites Feld vor sich, wenn er ins Alterthum hinauf steigend und so weit als möglich umherschauend auch nur mit Hinsicht auf die einzige Idee, welche uns dermalen beschäftigt, den Gang und die Schritte beobachtet, welche die Völker zur Befriedigung ihres moralischen Bedürfnisses und zur Darstellung des in der Idee gedachten Verhältnisses Gottes genommen haben. — Von Menschenopfern bis zum Glauben an eine die Menschheit mit sich versöhnende Weisheit — welche Kluft? — Von der Bestechung der göttlichen Gerechtigkeit bis zu einer auf Pflichtbeobachtung

achtung gegründeten Hoffnung — welcher Abstand? — Von der Meinung, durch eigne Gerechtigkeit allein stehen zu können bis zur demüthigen Resignation in die Gnade der Weisheit — welche Weite?

Wenn der Religionswahn und Afterdienst darin besteht, daß man außer der Pflichtbeobachtung noch etwas thun zu können glaubt, um Gott wohlgefällig zu werden; so ist die Meinung, durch seine Pflichtbeobachtung sich ganz gerecht oder wohl gar in einem überschwenglichen Verdienste darstellen zu können, geblendeter Eigendünkel.

Nun beruhen alle Opfer, welche der Mensch darbringt, entweder um Selbstverschuldungen abzutragen, oder um Gnadenerweisungen zu erschleichen, auf der Meinung einer über die Pflichtforderung hinausreichenden Verdienstlichkeit, und aus diesem Grunde sind sie alle verwerflich. Denn das Verhältniß, worin Gott, nach dieser Maxime zu handeln, gedacht wird, ist dieses, daß er durch Geschenke oder Werke gewonnen oder begütigt werden könne. Hierbei waltet aber die Meinung ob, als wenn Gott nicht schon selbst der Geber aller Gaben sei oder daß gewisse Handlungen der Menschen nicht unter die Pflicht gethan seien. Das Erstere ist Schmälerung der göttlichen Vollkommenheit, das Zweite Schmälerung des Pflichtgebietes, Einschränkung der Allgemeingültigkeit ihrer Gesetzgebung.

Alle Opfer also, weil sie auf einer mangelhaften Vorstellung von Gott als dem Urquell aller Dinge und einer Einschränkung seiner heiligen Gesetzgebung an die Menschen beruhen, verrathen eine unsittliche und irreligiöse Denkungsart, und sind deshalb auch unschickliche Darstellungen des Verhältnisses, worin Gott zur Welt gedacht wird; sie vertragen sich also nicht mit einer moralischen Religion.

Es war daher von dem Stifter einer alleinseligmachenden Religion zu erwarten, daß er alle Opfer ohne Unterschied abschaffen würde. Dies ist denn auch von Jesu geschehen.

Aber die Abschaffung der Opfer war nicht genug; es mußte auch die Denkungsart umgeschaffen werden, woraus sie abgeflossen waren. Auch dies ist geschehen, so weit man dem Geiste Jesu unverändert gefolgt ist.

Da aber die Opfer selbst auf einem allgemeinem und tief in der moralischen Anlage des Menschen verborgenen Grunde beruheten, sie mehr eine unrichtige Auslegung des Verhältnisses Gottes zeigten, als das gar kein Verhältniß Statt fände; so war es nicht genug die Opfer abzuschaffen, und die ihnen zum Grunde liegende irrige Denkungsart zu verwerfen, sondern die im Hintergrunde wirkende Idee mußte aufgeklärt und berichtigt, das durch sie angedeutete Verhältniß Gottes bestimmt und an die Stelle des irrigen Symbols etwas gesetzt werden, wodurch

durch dem moralischen Bedürfnisse der Menschen genügt werden konnte. — Das erdachte und gebrauchte Mittel der Entsündigung wurde verworfen, aber die Nothwendigkeit der Entsündigung blieb, und wird so lange bleiben als freie und vernünftige Wesen existiren, welche dem Pflichtgesetze aus Selbstverschuldung nicht adäquat handeln.

Das Mittel der Entsündigung, welches Jesus in die Stelle der Opfer setzte, entspricht nun ganz der moralischen Idee. Es besteht nämlich von Seiten der Menschen erstlich in der gänzlichen Sinnesänderung und dem selbstthätigen Gehorsam gegen die Pflichten als heilige Gebote Gottes; zweitens im Glauben an die Liebe und Gnade und insbesondere in dem Glauben, daß die Versöhnung und Vergebung unsrer Sünden allein von Gott komme, also durch nichts, was wir thun können, nicht durch Opfer, Werke, Handlungen, sondern allein durch etwas, was Gott thut, und worin seine Güte sichtbar ist. Also etwas, das bloß von uns geglaubt werden kann; wo jedoch der Glaube nur dann gültig ist, wenn ihm eine der Pflicht geweihte Gesinnung vorauf geht und zum Grunde liegt.

Wie nun die Mittel der Entsündigung, in so fern der Mensch dazu selbst wirken kann und soll, im Christenthume reinmoralisch angegeben sind; so enthält auch dieses eine Darstellung dieses göttlichen Ver-

 hältnisses,

hältnisses, welche jener Idee vollkommen entspricht. Nämlich:

Gott soll von uns als ein die Menschen mit sich aus reiner Liebe und Gnade versöhnender Gott gedacht werden.

Der Beweis und die Darstellung dieses göttlichen Verhältnisses ist nun die Sendung und Aufopferung seines eingebohrnen Sohns. „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebohrnen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn gläuben, nicht verlohren gehen, sondern das ewige Leben haben". — „Welchen (Jesum) Gott hat vorgestellt zu einem Sühnopfer durch den Glauben in seinem Blute — um sich als den alleingerechten und als einen solchen Gott zu erweisen; welcher durch Vergebung der Sünden gerecht macht". Röm. 3, 25. f.

Man muß von dem Gedanken ausgehen, (welcher auch mit so vieler Sorgfalt von Jesu und seinen Aposteln vorgetragen und erörtert wird,) daß die Sendung Jesu und alles was er that, zu oberst und einzig eine Veranstaltung Gottes war. Es war die göttliche Weisheit, welche sich hierdurch in allen ihren Absichten den Menschen darstellen und kund thun wollte. Sich in ihrer heiligen Gesetzgebung, strengen Gerechtigkeit und unendlichen Güte dem Menschengeschlechte zu zeigen, die wahren Verhältnisse bekannt zu machen, in welchen die Menschen ihren Gott zu sich denken und verehren sollten; dies

war

war der Zweck der Erscheinung des Logos im Menschen. Und in wie fern dieses allein auf das Wohl der Menschen abgesehen war, so konnte von uns in Gott kein anderes Motiv dazu gedacht werden, als allein seine Liebe. Daher wird denn auch die Liebe Gottes, sein moralisches Wohlwollen gegen das Menschengeschlecht als der alleinige Grund vorgestellt, woraus die Sendung und Aufopferung des Eingebohrnen geflossen sei.

Die Darstellung Gottes als des die Menschen zu sich versöhnenden und begnadigenden Gottes, ist nun ein Theil des Ganzen. Es kommt also darauf an, ob sich in der Aufopferung Jesu eine solche Gesinnung gegen die Menschen hervorthut, welche als der Ausdruck der göttlichen Gesinnung angesehn werden kann, und dies hat nach den obigen Erörterungen gar keinen Zweifel. Denn es war *erstlich* in der Person Jesu nichts, wodurch er etwa seine Leiden und seinen Tod verschuldet hatte. Er hatte keine Sünde und es war kein Betrug in seinem Munde erfunden worden. *Zweitens* litt er mit Wissen und Willen und zwar zum Besten der Menschheit; und dies ist eben das Hauptmoment in der ganzen Sache. Denn eben darinn, daß allein die Idee des Weltbesten die bewegende Ursache war, liegt eine *reine* und *freie Verdienstlichkeit*; gerade so, wie wir uns die Gnade Gottes vorstellen müssen, wenn er uns unsre Sünden vergiebt, um seine Idee des Weltbesten an uns zu realisiren.

Nun wurde die reine Verdienstlichkeit zugleich aus Gehorsam gegen den himmlischen Vater geleistet; sie wird also dadurch als aus der Idee Gottes motivirt und zu allein göttlichen Absichten gehörend vorgestellt; folglich ist die Verdienstlichkeit Jesu, wegen der Einheit des Grundes und der Absichten, zugleich Verdienstlichkeit Gottes, das ist, die Gesinnung Jesu bei seiner Verdienstlichkeit ist Erweis und Darstellung der Gesinnung Gottes in der Begnadigung. — Es ist hier die lebendige Darstellung des Verhältnisses, worin wir Gott, nach den Anzeigen des Moralgesetzes, zur Welt und insbesondere zum sündigen Menschengeschlecht denken müssen. Wie sich verhält die durch seine bestandenen Leiden und Tod bewiesene Denkungsart Jesu gegen die Menschen, eben so verhält sich die Denkungsart Gottes zu den Menschen, indem er aus der Fülle seiner Weisheit Gnade und Vergebung der Sünden ergehen läßt. Es zeigt sich in dieser erwiesenen Gesinnung Jesu eine solche Einheit mit der göttlichen Denkungsart, daß wir jene für nichts anders als einen Ausdruck der letztern betrachten können. Es geht bei Jesu alles von moralischen Ideen aus, bezieht sich auf einen moralischen Zweck und soll von dem Menschen auch in keiner andern Absicht geglaubt und beherzigt werden. Wie Jesus überhaupt ein Beispiel ohne Beispiel ist, so ist auch sein Tod der einzige in seiner Art; denn die Geschichte stellt uns nichts ähnliches auf.

Wir finden zwar Beispiele eines heldenmüthigen und im Bewußtsein der Unschuld übernommenen Todes, wie an Sokrates; allein wir finden nicht, daß irgend Jemand sein Leben gerade mit dem Wissen und Willen hingegeben habe, daß aus seinem Tode der Weltendzweck ergehen und er die Marke einer freien und reinen Verdienstlichkeit für die Menschen haben sollte; noch weniger daß die Erfüllung einer solchen Absicht aus der selbstständigen Weisheit selbst hervorgegangen und eine Darstellung des Verhältnisses derselben zur sündigen Menschheit sein sollte.

Wie nun der Tod Jesu einzig in seiner Art ist und allein die Marke der reinen Verdienstlichkeit um die Menschen an sich hat, so kann auch kein anderer Statt finden, in welchem die Versöhnung Gottes mit den Menschen gegeben und erwiesen werden müßte; denn kein Tod kann gereinigter in seinen Ursachen, heiliger in seinen Zwecken und vollendeter in seiner Ausführung sein; und alle andere Beweise, welche die höchste Weisheit zu ihrer Darstellung zu geben beliebte, würden doch nur dem Gegebenen gleich sein, weil dieser der Idee völlig angemessen ist. Daher ist a) dieser Tod einzig und allgemeingeltend. Alle die an ihn glauben, haben eine lebendige Vorstellung, wie sich die göttliche Weisheit allein aus ihrer Fülle, durch eigne und reine Verdienstlichkeit, mit dem sündigen, jedoch sich bessernden und gläubigen Menschen, versöhnt. Er ist b) der Gesinnung nach, wor-

aus er floß und dem Objekte nach, worauf er sich bezog, frei und rein verdienstlich. Liebe war sein Grund und Seligkeit sollte seine Folge sein. Er ist c) der Tod des eingebohrnen Sohns Gottes; durch ihn, in seinen Gründen und Folgen, wird die Menschheit der Gottheit als gerechtfertigt dargestellt. Wer dem in diesem Tode aufgestellten Beispiele folgt, und der durch diesen Tod dargestellten Gesinnung Gottes vertraut, der ists, welcher sich des Friedens mit Gott versichert halten kann. Ferner ist dieser Tod, obgleich als etwas sichtbares durch den Hergang natürlicher Begebenheiten bewirkt, doch auch zugleich aus unsichtbaren Ursachen, aus moralischen Gründen zu moralischen Absichten veranstaltet. Er kam aus dem unerforschlichen Rathschlusse Gottes, wurde von Jesu frei übernommen, war aus moralischen Ideen motivirt und diente zu moralischen Zwecken. Endlich ist er auch ein für alle Gläubige gemeinschaftlicher Tod. Jeder Christ kann im Glauben an ihn seiner Versöhnung mit Gott versichert sein. — Er ist d) ein wirklicher Tod; nicht scheinbar oder vorgespiegelt; daher sind auch die Vorstellungen, welche sich auf ihn gründen, reell. Es war eine wahrhaftige Verdienstlichkeit in Jesu dem Leidenden und Sterbenden, eine wahrhaftige Darstellung der Gesinnung Gottes durch ihn, und jeder Christ, welcher thut, was er gebietet, darf auch glauben, was er verheißt. Wie wirklich und wahrhaftig er gestorben und dadurch den lebendigen Beweis einer reinen (Menschen

an sich unbegreiflichen) Verdienstlichkeit gegeben hat, eben so gewiß können wir auch glauben, daß diese seine Gesinnung ein Ausdruck der göttlichen Gesinnung ist. — Der Tod Christi als Factum kann nur durch die Erfahrung bewiesen werden und für uns müssen in diesem Punkte die historischen Gründe entscheiden. Diese sind aber so entscheidend, daß sich nichts erhebliches dagegen vorbringen läßt. Aber eben dieser Tod, wenn er die angerühmte Denkungsart Jesu dokumentiren soll, muß Thatsache sein; weil selbst ein scheinbarer Tod, wie wenig er auch das Opfer verkleinern würde, doch in der Vorstellung des Leistenden etwas übrig läßt, das als nichtmoralisches Moment gedacht werden muß. Das Verdienstliche in der Denkungsart Jesu wird nur dadurch ganz rein und der göttlichen Gesinnung analog, daß bei seiner Ausopferung auch nicht das allermindeste aufgefunden werden kann, welches auf seine Bestimmung einen Einfluß gehabt hätte, als allein die Vorstellung des göttlichen, auf den Endzweck der Menschheit gerichteten, Willens. Hiermit würde sich aber der Gedanke eines scheinbaren und doch für wirklich ausgegebenen Todes nicht vertragen.

Aus dem Bisherigen ergibt sich also, daß der Tod Jesu, in wie fern er die Denkungsart desselben gegen die Menschen beweist, gerade das Einzige ist, worin uns die Gesinnung Gottes, als des die Menschen mit sich versöhnenden

söhnenden Gottes, dargestellt werden kann. Wir finden kein Verhältniß in der Welt, welches diesem Verhältnisse Gottes analog wäre. Wir können uns wohl problematisch eine reine Verdienstlichkeit denken, aber sehen nicht ein, wie sie von Menschen gegen Menschen Statt finden könne. Denn hier hat ein Jeder seine Pflichten und diesen ist er nicht einmal angemessen; wie viel weniger könnte irgend Einer etwas alle Pflicht übertreffendes und reinverdienstliches leisten. Ganz anders aber ists in Jesu. Wir finden in ihm nicht allein eine vollkommene Angemessenheit zum Pflichtgesetze, sondern alle seine Handlungen beziehen sich auch ausdrücklich auf diesen gemeinschaftlichen Zweck, daß sie um und zu der Menschen Seligkeit vollbracht werden.

Dadurch ist er nun nicht bloß Muster und Vorbild für uns, sondern auch Abbild und Ausdruck der göttlichen Gesinnung. Denn es ist klar, daß nicht der Tod an sich, sondern die Denkungsart, aus welcher, und der Zweck, zu welchem er geleistet wurde, hier vorzüglich in Betrachtung kommt. Alle Menschen sterben, aber keiner starb in der Denkungsart und zu einem solchen Zweck.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob der Versöhnungstod Jesu ein bloßes Symbol sei, oder ob dieser Tod als Thatsache wirklich eine versöhnende Kraft habe, so daß die Menschen durch denselben und um desselben willen entsündigt seien?

Wenn

Wenn man unter dem Symbol eine bloß willkürliche Bezeichnung versteht, wodurch an sich weder der Begriff noch auch ein Verhältniß der Dinge angedeutet wird, so ist klar, daß der Versöhnungstod Jesu kein bloßes Symbol gewesen sei. Allein dies ist auch eine unrichtige Bedeutung des Symbols; denn dadurch würde es mit dem Charakterismus einerlei sein. Ein Symbol aber ist eigentlich eine Darstellung, welche auf einer Analogie beruht, wo also entweder Aehnlichkeit der Dinge oder doch Aehnlichkeit des Verhältnisses der Dinge angedeutet wird. Nur solche Symbole finden in der Religion Statt. Sie stehen der bloß diskursiven Erkenntniß entgegen und enthalten mehr als diese, nämlich Anschauung des Gedachten.

In diesem Sinne nun ist der Versöhnungstod Jesu ein Symbol; denn er ist die Darstelluug des Verhältnisses, worin Gott (als Versöhner) zu den Menschen steht. Die Verdienstlichkeit Jesu ist ein lebendiger Ausdruck der Verdienstlichkeit Gottes. Dieselbe Gesinnung, welche Jesus durch sein Leiden und Sterben bewiesen hat, haben wir uns auch in Gott zu denken, in so fern wir Vergebung der Sünden von ihm hoffen.

Die Gesinnung Gottes an sich kann uns nie directe dargestellt werden, (wie etwa zum Begriff des Baums die Anschauung eines Baums hinzu kommt) sondern immer nur indirekte, nämlich dadurch daß uns ein Symbol

bol der Reflexion gegeben wird, wodurch wir angewiesen werden, über Etwas in Gott nach derselben Regel zu reflectiren, welche für das Symbol Statt hat. Ein solches Symbol ist nun der Tod Jesu, denn indem wir über seine Gründe und Folgen reflektiren, stoßen wir auf eine Regel, welche den einzigen Exponenten des göttlichen Verhältnisses gegen die (sündige und der Vergebung bedürftige) Menschen abgeben kann.

Diese Bemerkung ist hier von der größten Wichtigkeit, nicht allein deshalb, daß sie uns den richtigen Gesichtspunkt angibt, woraus der Versöhnungstod Jesu zu betrachten ist, sondern auch deshalb, weil sie uns zeigt, daß es ein nothwendiges Requisit des Zwecks Jesu war, sich als das Sühnopfer für die Menschen darzustellen.

Das Bedürfniß der Versöhnung ist einmal da und erwacht unausbleiblich mit dem sich selbst richtenden Bewußtsein. Der Mensch muß hierüber so lange im Finstern tappen, bis ihm in einem Symbol die Regel gegeben ist, nach welcher er sich das Verhältniß Gottes zu den Menschen verständlich machen, und diejenige Gemüthsstimmung erreichen kann, welche diesem richtig gedachten Verhältnisse gemäß ist.

Wenn nun die Menschen über diesen Punkt irriger Meinung sind und wähnen, durch Opfer und Werke, als freie und überverdienstliche Dinge, ihren moralischen Mangel ergänzen zu können, so ist es nicht genug, ihnen diesen

sen Wahn zu benehmen, sie bloß auf ihre Pflicht zu verweisen und alle Opfer als unstatthaft zu verwerfen; sondern ihre immer wieder zurückkehrende Besorglichkeiten müssen aus dem Grunde gehoben und ihre Begriffe darüber berichtiget werden. Da nun dieses nicht durch direkte Darstellung möglich ist, denn die Denkungsart Gottes kann nicht unter Anschauung gebracht werden, so muß es durch eine indirekte Darstellung geschehen, das heißt, es muß ihnen ein Symbol der Reflexion gegeben werden.

Nun dürfen sie bloß die Regel, welche hierin Statt findet, auf das göttliche Verhältniß übertragen und sie haben alles was sie bedürfen.

Das nun, was sich aus der Reflexion über den Tod Jesu, in seiner Beziehung auf der Menschen Wohlfahrt, ergibt, gilt auch von dem Aktus der göttlichen Weisheit, wodurch sie die Menschen mit sich und zu sich versöhnt; gibt uns eine lebendige Vorstellung der göttlichen Gesinnung in dieser Angelegenheit.

Es ist daher der Versöhnungstod Jesu nicht etwa ein bloß willkürliches Zeichen für einen ihm ganz fremden Begriff (kein bloßer Charakterismus) sondern er ist die angemessene Darstellung der Regel, nach welcher wir uns das Verhalten Gottes verständlich machen sollen; er ist ein Symbol. Er ist aber nicht die korrespondirende Anschauung des göttlichen Aktus der Entsündigung selbst,

nicht

nicht Schema. Daraus, daß man ihn für das letztere genommen hat, sind die harten Einwürfe und Beschuldigungen entstanden, denen diese Lehre bei Vielen noch bis auf den heutigen Tag ausgesetzt wird. Denn hierdurch wird der Aktus in Gott ganz anthropopatisch vorgestellt und alle menschliche Schwachheiten werden auf ihn übergetragen.

Endlich muß man nicht aus der Acht lassen, daß die Versöhnung durch Jesum als Gottes Werk vorgetragen wird und auch so gedacht werden muß. Es heißt: Gott hat die Welt durch Christum zu sich versöhnt. Hiermit fällt nicht allein der Aktus, sondern auch das gegebene Symbol desselben der göttlichen Weisheit selbst anheim. Gott ist es, welcher sich dadurch der Welt als versöhnt darstellt. Es findet daher zwischen der Absicht des Versöhnungstodes Jesu und der Absicht des versöhnenden Vaters die innigste Correspondenz und Einheit Statt, und Niemand kann sich vor Gott gerechtfertigt halten, als allein durch den Glauben an diesen Tod. Warum? weil jedes andere Symbol irrig ist und nur in dem Gegebenen die wahre Regel enthalten ist, wodurch wir uns das Verhalten Gottes verständlich machen können. — An den Tod Jesu nicht glauben, würde so viel heißen, als ihn nicht zum Symbol der Reflexion annehmen, nicht annehmen, daß die Vergebung der Sünden allein durch eine aus der höchsten Weisheit selbst angeregten und absolgenden Stellvertretung kommen könne.

Wer

Wer aber hiervon überzeugt ist, der wird in der Reflexion über den Tod Jesu leicht finden, daß allein durch den Glauben an ihn Begnadigung Statt finde; denn er wird finden, daß nur ein solcher Tod, oder der in solchen Gesinnungen und Absichten leidende und sterbende Jesus von Gott als ein Sühnopfer vorgestellt werden konnte (ὃν προεθετο ὁ θεος ἱλαστηριον); daß nur dieser eine lebendige Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit geben könne (εις ενδειξιν της δικαιοσυνης ἀυτου.) Denn hieraus wird vollkommen verständlich, daß wir von Gott nichts als Begnadigung, freie Vergebung der Sünden und diese durch nichts als einen (seinen Bedingungen angemessenen) Glauben erlangen können; und zwar durch einen Glauben welcher an dem Opfertod Jesu seine Bedeutung und Haltung hat. (δια πιστεος εν τω αυτου αἱματι) Röm. 3, 25.

* * *

Fragen wir also, ob wir Gott durch den Opfertod Jesu nun wirklich als versöhnt betrachten können? so ist die Antwort: Allerdings. Denn er ist uns wirklich als ein Symbol desjenigen aufgestellt, was wir von Gott, in wie fern er Sünde vergibt, denken sollen. Aber in seinen Gründen und Folgen qualifizirt er sich auch zu einem solchen Mittel. Auch ist vor der aufgeklärtesten Vernunft kein anderes Mittel zu erdenken, als gerade dieses; weil es die Bedingungen enthält, unter welchen allein

eine solche Hoffnung vor der Moralität bestehen kann. — Es ist von der Vorstellung Jesu, als eines Sühnopfers, alles Abergläubische und Unsittliche entfernt, womit die heidnischen Opfer überladen waren. Es ist aber in ihr gerade das beibehalten und zur Glaubenssache gemacht, ohne welches reine Moralität und Gottseligkeit nicht Wurzel fassen könnten.

Gott durch Opfer und Gaben, als überverdienstliche Darreichungen aus einem rechtlichen Besitz gewinnen oder begütigen wollen, ist Aberglauben; denn Gott bedarf unsrer Gaben nicht; ist Unsittlichkeit, denn es stellt todte Werke an die Stelle der gebesserten und moralischen Denkungsart, ist Ungottseligkeit, denn es gibt Mangel am Vertrauen auf die Liebe und Güte Gottes zu erkennen. Aber alle seine vorhergehenden Verschuldungen mit kaltem Gewissen übergehen, nur auf das Maaß seines Rechtthuns sich stützen, ist Unglauben und Selbstdünkel. Wir müssen uns zu aller Zeit wegen unsrer Vergehungen verantwortlich erachten, müssen uns selbst im größten Tugendfleiß bescheiden, daß wir immer noch fehlen und bei weitem nicht einmal unsre Pflicht, geschweige noch mehr als diese thun. Wenn wir uns aber der Pflicht widmen, und den in Thaten bewiesenen Wunsch hegen, Gott wohlgefällig zu sein; so bleibt uns noch ein Hinblick auf die Güte Gottes übrig und wir können vertrauen, daß aus seiner Weisheit Gnade für uns ergehen werde.

Aber

Aber so dürften wir unsre Schuld gegen Gott durch einen Dritten als gebüßt angesehen, und wie ist es möglich, daß die allerpersönlichste Schuld durch einen Andern getilgt werden kann? — Und wenn dies wäre; so hätte ja Gott gleichsam Rache an seinem eingebohrnen Sohn genommen? — Hier ist nun der Punkt, wo die Versöhnungslehre einem unüberwindlichen Angriffe ausgesetzt zu sein scheint. Denn es ist klar, daß eine persönliche Schuld nicht unpersönlich, eine durch Freiheit bewirkte That, nicht zu einer ohne Freiheit wirklichen, werden kann. Es ist ferner klar, daß bei Gott keine Rache Statt finden kann, sondern daß die Strafe nur als Zweck in der gesetzgebenden Weisheit gegründet und die Uebertretung mit Uebeln verbunden sei, weil diese Verbindung an sich selbst gut ist, weil sie moralisch und nothwendig ist; daß also in diesem Allen nichts als die göttliche Weisheit eine Gerechtigkeit ausübt.

Aber alle obige Einwürfe fechten auch die Versöhnungslehre des Christenthums nicht an. Es widerspricht den Aeußerungen Jesu und seiner Apostel schnurgerade, daß die persönliche Schuld als nichtpersönlich betrachtet werden soll. Vielmehr wird sie immer unter dem Begriffe der Selbstverschuldung vorgestellt. Auch ist der grobe Begriff der Abbüßung durch einen Dritten gar nicht schriftmäßig; noch weniger der einer durch Rache entflammten Gottheit; sondern die christliche Religion knüpft

 ihre

ihre Versöhnungslehre an die Sittenlehre, leitet das Werk der Versöhnung aus der Liebe Gottes ab, nicht aus der Rache, stellt das dem Menschen verheißene Gute in der Versöhnung als Begnadigung und Vergebung, nicht als eine durch Blut bewirkte Ausgleichung zwischen dem Beleidigten und dem Beleidiger, vor; und endlich ist es nicht ein Dritter, welcher büßt, sondern es ist die göttliche Weisheit selbst, welche sich (durch Korrespondenz der Heiligkeit und Gerechtigkeit mit der Güte) genugthut, welche die Menschen (unter gewissen vorgeschriebenen Bedingungen) mit sich und zu sich versöhnt, und diese ihre Denkungsart in dem Versöhnungswerke Jesu, in seinem Opfertode, als dem einzigrichtigen Symbol geoffenbart und vorgestellt hat. — Dieselbe Gesinnung, welche sich der Mensch im Allgemeinen von der, auf seine Selbstverschuldungen bezogenen, göttlichen Weisheit versprechen kann, findet er in dem, sein Leben für die Menschen hingebenden, Jesu, in diesem vorgestellten Sühnopfer dargestellt.

Hier sind nicht drei, sondern nur zwei persönliche Wesen, der sündige Mensch und der verzeihende Gott. Das Werk der Versöhnung so wohl, als überhaupt alles, was Gott thut, geht allein aus ihm hervor, ist eine Wirkung des handelnden Gottes. Alles, was der Sohn Gottes im Menschensohn that, geschah aus, mit und durch Gott; auch seine heilige Aufopferung war Folge

des

des Rathschlusses der selbstständigen Weisheit, und indem er zum Sühnopfer und Symbol des Verhältnisses Gott und den Menschen aufgestellt wurde, sollte diejenige Deutung desselben gegeben werden, welche der Weisheit allein angemessen ist.

Ich begreife nicht, wie man diese Erklärungen, welche theils wörtlich da stehen, theils der Reflexion so nahe gelegt werden, daß man ihnen kaum ausweichen kann, hat übersehen oder mißdeuten können. Aber freilich, wenn man von den Gründen abweicht, worauf die ganze Christologie beruht, daß nämlich die göttliche Weisheit in Jesu der Welt erschienen, und daß bei dem Allen nur ein moralischer Zweck beabsichtigt sei; so verliehrt die ganze Lehre ihre Einheit, man läßt den Zweck aus den Augen, welcher bloß moralisch ist; man steift und stemmt sich auf bloße Spekulation und wo es denn nicht mit dem Einsehn gelingen will, da dreht und modelt man so lange, biß man einzusehen glaubt oder wenn dies gar nicht gehen will, verwirft man alles und schüttet das Kind mit dem Bade aus.

Eins aber ist, welches uns immer unbegreiflich bleiben wird, nämlich dieses: Wie es möglich sei, daß sich die göttliche Weisheit, in Beziehung auf die schuldigen Menschen, selbst genugthun könne. Dies ist aber ein Geheimniß, welches vielleicht zwar zuerst durch die christliche Offenbarung bekannt geworden ist, allein doch auch un-

unabhängig von dieser Offenbarung (zum wenigsten hinterdrein) durch bloße moralische Vernunftbetrachtungen kund wird. Denn es bringts der Begriff der Weisheit und ihres Zwecks mit sich, daß eine Korrespondenz der Güte mit der Heiligkeit, auch in Hinsicht auf Selbstverschuldungen der Menschen, Statt finden müsse, weil sonst nicht abzusehen wäre, wie der Zweck der göttlichen Weisheit an den Menschen in Erfüllung gehen könnte. Wie aber diese Verbindung der Güte mit der Heiligkeit an sich beschaffen sei, wird nie ein Mensch einsehen, wie fest er sich auch, daß sie sei, überzeugt hält, und auch halten kann.

Dies ist eigentlich die Hauptschwierigkeit, welche die ganze Versöhnungslehre drückt. Ich will sie einmal in verschiedenen aber immer auf dasselbe hinauslaufenden Fragen ausdrücken: In welcher Korrespondenz steht die göttliche Güte mit der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit in Beziehung auf die Selbstverschuldung der Menschen? Wie kann die göttliche Weisheit die sündigen Menschen mit sich, zu sich und durch sich versöhnen? Wie kann sie sich selbst genug thun? (denn dieser Ausdruck ist sehr passend, wenn er gleich nicht biblisch ist.) Wie kann die höchste Weisheit *) Personen entsündigen? Wie kann sie Sünde vergeben? Wie gerecht machen?

Wie

*) Es wird hoffentlich von selbst einleuchten warum ich lieber Statt Gott, seine Weisheit anführe. Ich will dadurch immer die Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte in Verbindung gedacht wissen.

Wie aus diesem Grunde beseligen? — Ich fordere Jeden auf, diese Fragen so zu beantworten, daß er sie auf eine Regel zurückführt; das heißt, daß er nicht bloß tavtologisirt, sondern erklärt, wie das zugehe, wie man sich dies vollkommen verständlich machen könne. Zugleich aber, wenn Niemand das leisten kann, fordere ich einen Jeden auf darzuthun, daß jene Fragen nicht nothwendige Probleme sind, welche sich aus der moralischen Reflexion unabweislich ankündigen. Auch dies wird Niemand leisten. Denn einem Jeden wird sein Gewissen wohl sagen, daß er auf seine eigne Gerechtigkeit wahrhaftig nicht pochen dürfe.

Dies ist nun eigentlich das wahre Geheimniß der christlichen und überhaupt wider ächtmoralischen Religion. Die Darstellung dieses Geheimnisses in dem Sühnopfer Jesu ist kein Geheimniß, wenn gleich eine Offenbarung; denn es kann jeder durch Reflexion über den Tod Jesu gar leicht finden, welches Verhältniß der göttlichen Weisheit zu den Menschen dadurch angedeutet und zur lebendigen Erkenntniß gebracht werden soll. Jederman muß sogleich erkennen, daß das Ueberverdienstliche, welches in diesem heiligen Heroismus unverkennbar ist, gerade dasjenige ist, welches wir beherzigen müssen, wenn wir wünschen, daß uns Gott ein gütiger Gott sein möge. Nur aus seiner Liebe und Güte, nur aus seiner weisen Gnade kann die Wiederherstellung unsers Selenfriedens mit ihm abgeleitet und gehofft werden.

Vom Glauben an die Versöhnung.

Der seligmachende Glaube besteht nach der Erklärung der heiligen Schrift und der Zustimmung der Vernunft aus diesen beiden Elementen, daß wir zu unsrer Seligkeit thun sollen, was wir können und dann das von Gott erwarten, was er allein thun kann. Diese beiden Bedingungen des wahren Glaubens sollen nicht getrennt, nicht vereinzelt, auch nicht in einer beliebigen Ordnung zu einander hinzugefügt werden; sondern sie sollen in dem Menschen vereinigt, stets beisammen und so zu einander verbunden sein, daß die Erstere der Grund von der Zweiten sei und Diese nur aus Jener hervorgehe.

Der praktische Glaube an den geheimnißvollen (in seiner uns unerforschlichen Weisheit gegründeten) Beistand Gottes zu unsrer Seligkeit soll also aus der gebesserten Gesinnung, als dem subjektiven Fundamente desselben, hervorgehen. Er ist aber auch nothwendig, weil in ihm die gebesserte Gesinnung ihre Haltung und Stärke hat. Daher wird er eben so wohl zugemuthet, als die gebesserte Gesinnung geboten ist. „Thut Buße, heißt es, und gläubet an das Evangelium." Das erste Gebot bezieht sich auf unser Thun, auf alles was uns zu unsrer Seligkeit zu leisten möglich und Pflicht ist, das Andere ist eine Zumuthung, das von Gott zu erwarten, was wir nicht leisten können, dennoch aber zur Bewirkung unsrer Seligkeit für nothwendig erachten. Alles

aber,

aber, was Gott thut, gereicht, laut dem Zwecke seiner Weisheit, zu unsrer Seligkeit. Seine Liebe und seine Gnade sind die Quellen, aus welchen sein Verhalten gegen uns abfließt. Daher ist die Vorstellung und Kundmachung dieser göttlichen Gnade, ein wahres Evangelium, eine frohe, herzerhebende, tröstende, beruhigende Botschaft; und der Glaube an diese ein subjektives Fürwahrhalten alles dessen, was in diesem Evangelium verheissen wird. Da aber die unumgängliche Bedingung, ein solches Vertrauen zu fassen, diese ist, daß wir, so viel an uns ist, pflichtgetreu und gehorsam gegen die heilige Gesetzgebung Gottes erfunden werden, so springt in die Augen, daß und warum der Glaube an den Beistand Gottes allein und einzig aus dem Glauben an die Pflicht entstehen könne und warum es zuerst heißt: thut Buße und alsdann: glaubet an das Evangelium.

Ein Theil des Evangeliums ist nun auch die Lehre von der Versöhnung mit Gott; die Botschaft des Friedens mit ihm, so weit dieser Friede Gott allein und selbst zu seinem Stifter hat. Diese frohe Verkündigung hat nun in dem Sühnopfer Jesu ihr Symbol, ihre Basis der Auslegung und Haltung, eine Regel für unsre Betrachtung, wodurch wir uns, so weit es praktisch nöthig ist, den göttlichen Aktus der Versöhnung verständlich machen sollen.

Wie nun der Glaube an das Evangelium überhaupt, so wird auch insbesondere der an die Versöhnung mit Gott — nicht bloß problematisch und in unser Belieben gestellt, sondern er wird in der Form eines Gebots an unsern durch Pflicht bestimmten Willen angekündigt. Wir müssen daher diesen Glauben, nach seinen Momenten, erörtern, um gerade nicht mehr und nicht weniger in ihn aufzunehmen, als dem Geiste des Evangeliums angemessen ist.

A. Der Glaube an die Versöhnung mit Gott ist subjektiv ein Fürwahrhalten, welches sich auf der Willensneigung gründet, daß Gott zu unsrer Seligkeit mitwirke und den durch unsre Kraft unmöglichen Theil derselben aus seiner Gnade ergänze. Objektiv ist er ein Fürwahrhalten desjenigen, was als Geheimniß zwar wohl gekannt, aber doch nicht ergründet werden kann. Alle Menschen können und sollen ihn haben; ein Jeder, welcher die Reflexion über seinen moralischen Zustand und Zweck vollendet, gelangt zu ihm, aber nur das Individuum selbst weiß es aus sich selbst, daß es ihn habe.

B. Dieser Glaube ist reinmoralisch und praktisch. Er besteht nicht in einem theoretischen Fürwahrhalten, entspringt auch nicht aus der Spekulation und um derselben willen, sondern er besteht in der Willensbestimmung nach moralischen Gesetzen und in dem Wunsche Gott

wohl-

wohlgefällig zu sein, verbunden mit dem Vertrauen, daß Gott sein Bestreben, also zu werden, als That ansehe und aus der Fülle seiner Heiligkeit ihn als einen zur Seligkeit gerechten behandele. Er besteht in der moralischen Ergreiffung und Zueignung der göttlichen Rechtfertigung. — Die Qualität dieses Glaubens, daß er reinmoralisch und praktisch ist, darf nie aus der Acht gelassen werden. Sie wird auch mit so vieler Genauigkeit von Jesu und seinen Aposteln zu Gemüthe geführt, daß sie der Bemerkung keines nur mittelmässigen Lesers entgehen kann. — Das Christenthum (und dies hier beiläufig) weiß überhaupt von keinem bloß theoretischen Glauben. Ob Jemand es für wahr hält, daß Jesus Gottes Sohn; daß seine Religion die der reinen Moralität und Religiösität sei; daß unter der Bedingung der Besserung eine Rechtfertigung durch Gott Statt finde u. s. w., das hat noch keinen Werth, wenn diese Fürwahrhaltung nicht eine Frucht und Folge der moralischen Gesinnung ist. Es ist die handelnde und machthabende Vernunft, es ist der sich aus dem Gesetze der Heiligkeit bestimmende Wille; welcher sich um seiner Gesinnung willen, (weil er sie hat, weil er sie erhalten und zu befestigen wünscht) das Evangelium und insbesondere das Wort der Versöhnung (λογος της καταλλαγης 2 Cor. 5, 19.) zueignet.

C. Dieser Glaube ist ein inneres Prädikat des moralischen Subjekts, eine intelligible That, gründet sich

auf

auf Anerkennung und Achtung der heiligen Gesetzgebung, geht aus der Sittlichkeit hervor und befördert sie zugleich. — In Beziehung auf die menschliche Kausalität entspringt er aus der Freiheit, kann und soll daher auch nur frei geleistet werden. Man kann ihn einem jeden Menschen ansinnen, aber keinem anzwingen. Der Grund und die Befugniß, ihn Jedem zuzumuthen, liegt im Sittengesetze. Jedermann muß sich, wenn er sich mit der Anforderung des heiligen Gesetzes vergleicht, ungerecht und der Gnade Gottes bedürftig finden.

D. Endlich ist dieser Glaube durch die moralische Anlage des Menschen möglich, in der nach dem Moralgesetze bestimmten und auf die göttliche Weisheit bezogenen Gesinnung wirklich, und zur moralischen Glückseligkeit (zum innern Frieden mit Gott) nothwendig.

Ich glaube nicht allein diejenige Schwierigkeit getroffen zu haben, welche eigentlich die Versöhnungslehre drückt, sondern sie auch mit der Redlichkeit erörtert und so gehoben zu haben, daß diese Lehre fernerhin vor allen Anfechtungen gedeckt ist. Für die Spekulation bleibt hier immer ein undurchdringliches Dunkel, aber ein Dunkel in welches nicht zunächst die christliche Offenbahrung dieser Lehre, sondern die Lehre an sich, so wie sie sich durch reine Vernunftbetrachtung ankündigt, gehüllt ist.

ist. Man löse nur das Vernunftproblem, in welcher Korrespondenz die Güte Gottes mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit stehe, so wird sich die Vorstellung Jesu zu einem Sühnopfer im Glauben (Röm. 3, 15.) auch leicht verstehen und mit der göttlichen Weisheit einigen lassen. Aber da Jenes Problem immer ein Geheimniß bleiben wird, so ist für die leztere (christliche) Vorstellung nichts übrig, als ihren praktischen Sinn zu erforschen.

Dies geht nun auch in einem solchen Grade an, daß nicht der geringste Anstoß uud Zweifel übrig bleibt. Nichts ist klarer, als dieses, daß die Versöhnungslehre des Christenthums ein reiner, lebendiger und vollkommner Ausdruck desjenigen ist, was jede moralische Reflexion im Allgemeinen schon an sich zu bedenken und zu beherzigen gibt.

Es können daher bei dieser Lehre nur noch zwei Punkte in Anregung kommen. Einmal widerspricht sie den Gesetzen der theoretischen Vernunft? — Und zum andern: ist sie moralischzulässig? Was den ersten Punkt anbetrifft, so wird Niemand behaupten, daß in dem Satze: „Gott versöhnt die Menschen mit sich und zu sich selbst" — ein Widerspruch sei. Auch wird es Niemand widersprechend finden, daß Jesus als ein Sühnopfer, sein Tod als ein Opfer-Tod, den Menschen vorgestellt wird, damit ihrer Reflexion ein Symbol und eine Re-

gel

gel gegeben werde, damit sie sich eine lebendige Vorstellung von der Liebe, Güte und Gnade ihres Gottes machen, und im Glauben an dieses Verdienst Jesu, die Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit hoffen können. Also: Widersprechendes ist nichts darin. Aber vielleicht etwas Unverständliches? Ja freilich. Aber wenn alles das nicht sein sollte, was nicht begriffen werden kann, so mögte für die Wirklichkeit wenig übrig bleiben. Genug daß nichts Widersprechendes darin ist. Ob nun dies theoretisch bloß Problematische noch mehr Gewicht habe; das hängt von der praktischen Reflexion ab; und da findet sich, daß jene Lehre nicht bloß moralisch zuläßig und möglich ist, sondern daß sie aus der Sittenlehre selbst hervorgeht, durch ihren Zusammenhang mit dem Zwecke der Sittlichkeit ein solches Gewicht bekommt, daß sie zur moralischen Glückseligkeit unentbehrlich ist. Die der Tugend geweihte Gesinnung wirft sich (durch sich selbst, ohne sich an die Schwierigkeiten der Spekulation zu kehren) in die Arme der selbstständigen Weisheit, fleht und hofft, wünscht und ergreifft das, was sie verheißt; Begnadigung und Wohlwollen.

* * *

Rekapitulation der Christologie.

Die Lehre von Christo, als von dem in die Welt gesandten Sohn Gottes, von seinem Zwecke und den

durch

durch ihn theils geoffenbarten, theils in seinem Beispiele dargestellten Religionswahrheiten hängt durch und durch so zusammen, daß kein Theil derselben vom Ganzen getrennt werden und isolirt bestehen kann. Es müssen sich auch dadurch, daß man gewisse Dogmen als für sich bestehend und von den übrigen unabhängig betrachtet, so gleich Schwierigkeiten und Mißverständnisse hervorthun, welche nicht beigelegt werden können; es sei denn daß man zur Grundidee zurückkehrt und die verletzte Einheit wieder hergestellt.

Die Vorstellungen, von welchen die Offenbahrung ausgeht, sind gar nicht auf die engen Grenzen des irdischen Lebens, noch weniger einer Menschenart oder eines Landes eingeschränkt, sondern weltbürgerlich in der weitesten Bedeutung. Sie umfassen Himmel und Erde, und betrachten dieses Reich als das Reich eines einigen Oberherrn, der durch sittliche Ideen Schöpfer und Gesetzgeber, Erhalter und Regierer, Richter und Vergelter ist.

Die Welt wird hier als ein System unter moralischen Gesetzen, unter einem moralischen Oberhaupte und zu moralischen Zwecken betrachtet. Ganz zu oberst steht die moralische Idee, ihr Objekt allein ist Endzweck, nimmt alles Uebrige in seinen Dienst und läßt alles durch sich und um seinet willen werden und sein, entstehen und vergehen. Die Idee von dem moralischen Ganzen, die

Art

Art ihrer Ausführung beschließt die Offenbarung allein in dem unerforschlichen Rathschlusse Gottes. Alles ist in ihm, durch ihn, mit ihm und zu ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Zu diesem göttlichen Rathschlusse gehört nun auch die Sendung und Menschwerdung seines eingebohrnen Sohns. Die Belehrungen, welche wir hierüber empfangen, lassen das, was das göttliche Wesen an sich betrift, in einem heiligen Dunkel, geben unsrer Spekulation nichts zum Verstehen, sondern bloß so viel zur Betrachtung, als zur moralischen Absicht mit uns hinreicht. Wir erhalten daher gar keine Erklärungen, die weiter gingen als unsre Vernunft reicht, sondern bloße Kundmachungen, welche sich an die unsrer Vernunft gegebenen moralischen Ideen anschließen, welche wohl von uns gekannt und gedacht, aber nicht ergründet und eingesehen werden können.

Wir können und sollen über die Offenbahrungen bloß nach moralischen Principien reflectiren, ihre Beziehung auf unsern moralischen Endzweck erkennen und beherzigen und uns in Absicht des Fürwahrhaltens bloß auf einen (jedoch vernünftigen) Glauben einschränken.

Alles was uns von dem eingebohrnen Sohn, nach seiner Verbindung und Einheit mit der Gottheit selbst gesagt wird, ist theoretisch undurchdringliches Geheimniß, praktisch aber etwas, welches mit unsern sitt-

lichen

lichen Ideen zusammenhängt, durch sie seinen Eingang findet und seine Wichtigkeit ankündigt.

Wir haben keine anschauliche Vorstellung von Gott selbst, keine lebendige Erkenntniß von dem Innern seiner Natur und von den durch dasselbe wirklichen Verhältnissen zur Welt. Wir können also nicht von Gott zur Welt, sondern nur von dieser zu ihm aufsteigen, das heißt, wir müssen sehen, ob wir nicht die Idee von Gott durch Symbole, in einer Herablassung zu den Schranken unsers Denkvermögens, verständlich und lebendig machen können. Zu eben dieser Herablassung wird sich die Offenbarung verstehen müssen, wenn sie uns etwas, das uns zu wissen nöthig und heilsam ist, kenntlich machen will; und das thut sie auch. Sie bedient sich daher der Ausdrücke: von Ewigkeit her sein, bei Gott sein, von Gott ausgehen, vor der Schöpfung der Welt sein, vom Vater kommen und zu ihm zurückkehren, von Gott gebohren sein, in seinem Schooß sein u. s. w. Alle diese und dergleichen Ausdrücke sind nur eine analogische Vorstellungsart, Symbole für die Reflexion, Anzeigen der Identität der Verhältnisse — darum gebraucht und darum nothwendig, weil wir sonst mit diesen Dingen gar keinen bestimmten Gedanken verbinden könnten.

Gott wird uns in dem Symbole eines Vaters, Sohns und Geists vorgestellt. Wollten wir uns darauf einlassen, theoretisch zu erforschen, wie diese Vorstellungs-

art in dem Wesen der Gottheit gegründet wäre, so würden wir alle Mühe verliehren und ganz wider die Absicht der Offenbahrung verfahren.

Es ist uns nichts weiter vergönnt, als daß wir über die Vorstellungsart reflectiren und ausmitteln, welche Verhältnisse Gottes zur Welt wir dadurch zu denken angewiesen werden; (nicht innere Verhältnisse des göttlichen Wesens selbst, sondern äußere Verhältnisse, Beziehungen auf uns und zwar moralische Verhältnisse; von welchen wir bloß eine Kenntniß haben dürfen, um zu wissen, was wir zu thun und zu hoffen haben.)

Es ist daher nur ein einiger Gott, welcher sich uns in der Person des Vaters, Sohns und des heiligen Geistes geoffenbart hat. Diese Einheit des Wesens muß, gleich der Einheit der Idee, nie von uns verletzt werden und wenn uns auch theoretische Schwierigkeiten übrig bleiben, so ist es genug, wenn uns gesagt wird, daß durch die Verschiedenheit der Personen keine Verschiedenheit und Mehrheit des Wesens gedacht werden soll. Diese Erklärung muß uns mehr gelten als alle Vernünftelei. Mögen wir es immerhin nicht einsehen, wie Gott heilig, gerecht und gütig zugleich sei, wie das Objekt der Idee des eingebohrnen Sohnes von Ewigkeit her bei ihm sein, von ihm ausgehen, Mensch werden und wieder erhöht werden könne; so darf dies unsern Glauben nicht anfechten, da wir die moralische Deutung gar wohl fassen und mit unsern Ideen einigen können.

Wir

Wir lassen uns also durch das Unerforschliche, worauf wir stossen, nicht irre machen und schränken uns bei der Betrachtung der Idee des eingebohrnen Sohns bloß auf die sittliche Bedeutung ein. Diese können wir verstehen und müssen sie verstehen; denn sonst wäre sie uns ganz unnütz.

Wenn es also heißt: Im Anfang war das Wort und das Wort bei Gott, u. s. w. so mag dieses theoretisch in der Natur Gottes gegründet sein, wie es wolle; denn das wissen wir nicht, würden es auch nicht verstehen, wenn es uns auch Jemand sagen wollte. Aber der moralische Sinn ist unverkennbar. Der Logos ist hier, der moralischen Bedeutung nach, die selbstständige Weisheit, denn als solche stellt sich der Logos nachher der Welt dar. Diese göttliche Person geht von dem Wesen Gottes aus, ist von Ewigkeit her gezeugt, nicht in der Zeit erschaffen; ist als Subjekt der unendlichen Moralität nur einzig; daher nicht bloß erstgebohrner, sondern auch eingebohrner Sohn Gottes. — Der Ursprung desselben muß von uns nicht als ein Zeitursprung, sondern als ein Vernunfturſprung gedacht werden, so daß Bedingung und das Bedingte gleichsam gleichzeitig oder vielmehr ohne alle Zeit vorgestellt werden. Dies sind Eigenschaften des Logos, welche ihm in Beziehung auf die Gottheit zukommen. Sie fließen sämmtlich aus dem Begriffe der Weisheit, sind uns durch moralische Re-

 flexion

flexion verständlich, in wie fern sie aber in dem Wesen der Gottheit gegründet sind, unerforschlich. Sie sind Gegenstände des Glaubens nicht des Wissens.

In Beziehung auf die Welt ist der Logos Weltschöpfer vermöge seiner Einheit mit dem Vater, aber es ist nicht zu übersehen, daß es heißt: „Alles wurde durch den Logos und nichts wurde ohne ihn" Joh. 1, 1 f. „Alles ist durch ihn geschaffen" Koloss. 1, 15 f. — Denn hierin wird unsrer Reflexion grade das gegeben, was ihr zur Regel dienen soll. Gott ist Schöpfer, aber er ist es durch seinen eingebohrnen Sohn; durch die Idee, welche in diesem vorgestellt wird; durch Weisheit. Diese gibt die Idee und den Endzweck der Schöpfung; wir können also zwar nicht begreifen, wie Gott die Welt hervorbringe, aber wir können versichert sein, daß die ganze Schöpfung nur ein Werk seiner Weisheit ist. Durch seinen Sohn kündigt sich Gott als den Heiligen, Gerechten und Gütigen zugleich an. Durch ihn ist die Welt geschaffen und in ihm hat Gott die Welt geliebt.

In Beziehung auf die Darstellung ist der Logos Mensch geworden, hat sich mit der menschlichen Natur vereinigt. Diese Vereinigung kann keine Folge der physisch wirkenden Ursachen sein, sondern muß als Wirkung Gottes, nach uns unerforschlichen Gründen, angesehen werden. Der Sohn Gottes ist von Himmel zur Erde gekommen und so den Menschen erschienen. Wie der

Logos

Logos sich mit der menschlichen Natur verbinden und unter Menschen wohnen könne, begreiffen wir nicht, eben so wenig, als wir begreiffen, wie das Gesetz der Pflicht in uns gegeben werde. Es kündigt sich uns durch Vernunft an, wirkt auf den Willen und bringt eine ganz andere (übersinnliche, moralische) Ordnung in unser Verhalten; allein wie? Dies ist für uns in einem undurchdringlichen Dunkel gehüllt.

Dennoch aber ist der göttliche Sohn Menschensohn geworden, nicht dem Scheine sondern der That nach; er hat sich mit dem Menschen Jesus vereinigt; in diesem wohnte die Fülle der Gottheit, und er war der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und das Ebenbild der göttlichen Majestät. Die göttliche Weisheit stieg gleichsam herab auf diesen Menschen, stellte sich durch ihn der Welt dar und wurde durch ihn den Menschen Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte. Alles dieses geschahe aus Liebe zur Welt und zum Weltbesten. — Wie es möglich sei, daß sich die selbstständige Weisheit durch einen Menschen den Menschen darstelle, das begreiffen wir nicht; ob es aber geschehen sei, das hängt von der Reflexion über Thatsachen ab. Durch diese Reflexion wollen wir nicht theoretisch einsehen, sondern bloß praktisch verstehen. Wir betrachten also das Gegebene, den Menschensohn, in so fern Gottessohn in ihm und mit ihm war; und in wie weit alles was er that, mit der göttlichen

Weisheit harmonirte, ein treuer Ausdruck derselben war, in so weit findet die Regel der Betrachtung ihre Bestätigung und bewirkt einen praktischen Vernunftglauben. Ein einziges Datum, welches mit dem Ideal der göttlichen Weisheit stritte, würde auch sogleich allen Glauben vernichten. Denn das, was praktisch geglaubt, als Ideal in die Gesinnung aufgenommen werden soll, darf der Moralität in keinem Stücke widersprechen, ob es gleich seiner Möglichkeit nach vor der theoretischen Vernunft unbegreiflich sein kann.

Von diesem Logos im Fleische lernen wir das Einzige, was uns von Gott zu wissen nöthig ist, denn Niemand kennet Gott, als er allein, Niemand kann daher zu Gott kommen, als durch ihn allein. Nur der eingebohrne Sohn, der in des Vaters Schooß ist, kann uns dieses verkündigen. Ob dem also sei, hängt von seinen Lehren ab und insbesondere davon, daß wir ihm gehorchen und durch Beobachtung des göttlichen Willens inne werden, daß seine Gebote göttliche Gebote sind. Dies ist der praktische Beweis, wo der Geist dem Geiste zeugt.

Dieser Sohn Gottes auf Erden war der einzige, an welchem Gott ein Wohlgefallen haben konnte. Mit diesem Kreditiv trat er die Welt, und dies war es, wodurch sich ein Jeder von seiner Göttlichkeit überzeugen sollte. „Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe" — „Ich suche nicht meine Ehre, son-

sondern die Ehre desjenigen, der mich gesandt hat" — „Doch nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe." — Ob er Gott wohlgefällig gewesen sei, dies hängt, für uns, von der Uebereinstimmung seines Verhaltens mit dem göttlichen Willen ab. Je mehr wir, in der Reflexion, finden, daß er in allen Stücken der Idee der Weisheit gemäß lehrte, lebte und duldete, desto unverweigerlicher wird unser Beifall; desto fester unser Glaube, daß er Gottes Sohn und Gott wohlgefällig gewesen sei. — Aber dieselbe Bedingung, unter welcher er Gott wohlgefällig gewesen ist, gilt auch für uns. An diesen Sohn Gottes, in dieser Hinsicht, glauben, heißt, seine Gesinnung in die Unsrige aufnehmen, und sich überzeugen, daß man nur durch sie (durch das Gesinntsein gleich wie er war) Gott wohlgefällig werden könne.

Der Logos im Fleische war aber nicht bloß vollkommner Ausleger des göttlichen Willens, moralischer Lehrer — sondern er sollte in allem den Vorgang haben, sollte **Vorbild** der Nachahmung sein. Daher mußte er wie im Moralischen der Gottheit, so im Physischen der Menschheit verwandt sein. Er war Sohn Gottes und wahrhaftiger Mensch zugleich. — Die Macht der heiligen Gesetzgebung kann von uns in einem Beispiele nicht besser beurtheilt und geschätzt werden, als wenn sie im Kampf mit den Hindernissen auftritt, welche ihr die Sinnlichkeit entgegen stellt. Damit nun der Sohn Got-

tes uns in allen Stücken ein vollkommnes Beispiel geben konnte, unterwarf er sich allen Bedürfnissen und Neigungen der Sinnlichkeit, allen Gebrechlichkeiten und Anfechtungen der Natur. Er wurde durch die schmeichelhaftesten Anlockungen versucht, durch die größtmöglichen Anfechtungen geprüft und übernahm alle Leiden bis zum schmäligsten Tode; zeigte dadurch die moralische Kraft in ihrer ganzen Stärke, indem er den Kampf mit allen Hindernissen heldenmüthig bestand; und gab ein Beispiel der obsiegenden Moralität, welches um so glänzender war, da alles zum Wohl der Menschheit geschah.

Da nun der Menschensohn an sich keine Sünde hatte, und dennoch so viel duldete; da er dieses allein aus Gehorsam gegen seinen Vater und zum Besten der Menschen duldete; so konnte sein leidenvoller Tod nicht als eine Folge eigner Verschuldung angesehen werden; er bewies vielmehr eine Gesinnung, welche durch die Idee einer reinen Verdienstlichkeit belebt wurde. — Unter den Gründen, wodurch sich der Leidende zu seinem Tode bestimmte, waltete dieser mit ob, daß er für die Menschen, zu ihrer Rettung, zu ihrer Seligkeit sterbe. Auch war keine rechtliche Anforderung von Seiten der Menschen vorhanden, wodurch sie etwa auf ein solches Opfer für sich bestehen konnten; sondern die Menschen selbst konnten hierin nichts als reines Wohlwollen für sich finden. — Diese Verdienstlichkeit Jesu konnte aber nicht

auf

auf das Gute gehen, was die Menschen an sich hatten, sondern auf das Böse, was sie verschuldet hatten. Nicht also für die Tugenden der Menschen, sondern für die Sünden derselben, brachte Christus ein solches Opfer. — Diese Sünden sollten aufgehoben, vernichtet werden. Vernichtung der Sünden ist aber Vergebung derselben. Diese kann allein aus der Gnade kommen, folglich aus einer Verdienstlichkeit, welche nicht der Sünder, sondern ein Anderer leiht. Nun ist Gott allein durch die Sünde beleidigt, er allein kann sie also auch nur vergeben; folglich kann auch das, wodurch die Vergebung als geschehen erklärt wird, allein von Gott kommen. In wie fern also Christus ein Sühnopfer geworden ist, ist er es durch Gottes Willen geworden; und Gott hat die Welt selbst mit sich und zu sich versöhnt, und zwar durch Jesum, indem er ihn zum Sühnopfer vorgestellt hat. — Allein also die Reflexion über die Gesinnung Jesu bei seinem Tode kann uns anweisen, wie wir uns die Versöhnung mit Gott zu denken haben. Hätte uns Jesus dieses nicht durch seinen Tod, als einen Versöhnungstod, bekannt gemacht, so würde in seiner Religion ein wesentlicher Glaubenssatz fehlen, welches um so befremdender gewesen sein würde, da zu der Zeit die ganze Welt hierüber im Aberglauben und Afterdienst lebte. — Die Opfer konnten nicht bleiben, denn sie waren abgöttisch; die Sündenschuld konnte nicht übergangen werden, denn sie drückte jeden Menschen. Sie mußte um so fühlba-

rer werden, da Jesus seine Function mit der Ankündigung anhebt: thut Busse! Ein richtiger Aufschluß über diese Angelegenheit war also durchaus nothwendig und dieser ist in der Darstellung des Todes Jesu, als eines Sühnopfers, hinlänglich gegeben.

* * *

Dies ist eine kurze Erörterung der biblischen Lehre vom Sohne Gottes. Ich wiederhohle nochmals, daß das Verständniß, welches ich beziele, bloß moralisch sein solle; theils, weil kein anderes gegeben werden kann, theils weil wir keines andern bedürfen; denn es kann uns in Hinsicht auf Moralität und Religiosität theoretisch zwar unbekannt bleiben, wie durch den eingebohrnen Sohn alles erschaffen sei und bestehe, aber nicht moralisch, in wie fern dieses auf die Bestimmung unsers Willens, auf die Gründung unsrer Denkungsart und unsrer Hoffnungen einen Einfluß haben soll; denn in so fern ist uns daran gelegen, zu wissen, wer dieser eingebohrne Sohn Gottes in der moralischen Reflexion sei und diesen stellt er sich nun in der Moralität, gleichsam als die selbstständige Moralität, dar; er ist heilig, gütig, gerecht, er ist die selbstständige Weisheit. Hiermit geschieht nun unsrer religiösen Absicht Genüge, wir mögen durch Spekulation Viel oder Wenig oder gar nichts begreiffen.

Ueber

Ueber die in der menschlichen Vernunft gegründeten Ideen zur Annehmung des geoffenbarten Sohnes Gottes.

Alles was uns durch die Offenbarung kund wird, bezieht sich auf den Zweck der Moralität und durch diesen auf den Zweck der Religiosität. Es mag nun immerhin Vieles geoffenbart werden, das wir theoretisch gar nicht einsehen können; so ist doch so viel gewiß, daß kein Satz der geoffenbarten Religion der Vernunft geradezu widersprechen darf, weil er sonst gar nicht von uns gedacht und aufgenommen werden könnte. Im Praktischen ists aber nicht bloß genug, daß die Sätze der Moralität nicht widersprechen, sondern sie müssen sich auch an diese anschließen und mit ihr einen gemeinschaftlichen Zweck bezielen.

Dieses führt uns schon auf die Vermuthung, daß zu allen Offenbarungssätzen eine gewisse Anlage in unserm Gemüthe vorhanden sein müsse, wodurch wir der höhern Belehrung empfänglich sind, und sie, in so fern sie praktisch sind, in unsre Gesinnung aufnehmen können. Denn man nehme auf einen Augenblick an, daß alle Offenbarungssätze nicht allein über unsre Vernunft, sondern gänzlich wider dieselben wären, so wäre kein Mittel da, wodurch sie in uns haften und wirken könnten. Vernunft und Offenbarung würden beständig gegen einander revoltiren, oder Gott müßte die Vernunft selbst erst um-

schaffen

schaffen und sie zu seinen höhern Belehrungen empfänglich machen. Da nun dieses letztere nicht geschieht, auch nie geschehen ist, indem wir an Jesu selbst und seinen unmittelbar Belehrten dieselbe Vernunft bemerken, welche noch jetzt das edelste Gut aller Menschen ist; so müssen wir uns, so weit es nöthig ist, durch unsre eigne Vernunft zur Aufnahme der geoffenbarten Lehren für empfänglich halten; das heißt, die göttliche Belehrung wird nicht allein unsrer Vernunft nicht widersprechen, sondern sie wird selbst in ihr gewisse vorbereitete Anlagen antreffen, wodurch ihr der Eingang gebahnt ist.

Dieses ist nun auch wirklich der Fall und wir wollen uns darüber noch etwas ausbreiten.

Die Idee des Sohnes Gottes; wie sie uns durch Offenbarung gegeben ist, wird also in unserm Gemüthe eine Idee antreffen, woran sie sich schliessen und durch welche sie Eingang finden, ihre Kraft äussern und Glauben bewirken kann.

Diese Idee wird nicht theoretisch sein, denn sonst würde durch sie auch die Offenbahrungslehre erklärt werden können, welches, wie wir gesehen haben, nicht möglich ist; sie wird aber praktisch sein, aus dem Sittengesetze hervorgehen und uns zum Glauben bewegen.

Das Gegebene, wovon wir hier ausgehen, ist das Gesetz, wodurch die Vernunft für sich selbst praktisch

(macht-

(machthabend, handelnd) ist. Dieses Gesetz ist ja uns gegeben; wir können es von nichts ableiten, sondern es kündigt sich uns im Bewußtsein mit einer solchen Souverainität und Heiligkeit an, daß wir es für himmlisch und göttlich achten müssen. Wir sehen nicht ein, woher diese göttliche Stimme komme, wir erkennen bloß, daß sie an uns ergeht. Die Anlage, welche sich auf dieses Gesetz bezieht, ist diese, daß wir der Achtung gegen dasselbe fähig sind, — eines Mittels, wodurch jenes Gesetz Macht in uns bekommt und beweist. Wie es möglich sei, daß ein übersinnliches Gesetz etwas Sinnliches (Gefühl der Achtung) bewirken könne, begreifen wir gleichfalls nicht; aber das Eine ist so wohl Thatsache des Bewußtseins als das Andere.

Reflectiren wir nun über die Anforderung des göttlichen Gebots in uns, so finden wir, daß dieses sich über Alles erhebt, Alles nur sich unterordnet und dem Menschen eine Qualität ansinnet, deren er zwar nie ganz theilhaftig werden kann, die er aber zu erringen und an sich zu bewirken, unerlaßlichen Beruf hat.

Zugleich hängt mit diesem Gesetze eine merkwürdige Folge zusammen. Der Mensch hat nur so viel innere Zufriedenheit mit sich selbst, als er sich einer Angemessenheit zu demselben bewußt ist. In dem Grade, als er demselben nicht angemessen handelt, ist er auch unzufrieden mit sich selbst und zwar mit solcher Unwiderredlichkeit,

daß

daß ihn selbst die klüglichsten Ausflüchte und Beschönigungen nicht beruhigen.

Wenn nun aber der Mensch sich gleich nie dem Gesetze ganz angemessen findet, so hält es ihm doch eine Idee von einer Beschaffenheit vor, in welcher er dem Gesetze völlig angemessen, folglich auch mit sich völlig zufrieden sein würde. Dies ist die Idee der vollendeten Sittlichkeit und Selbstzufriedenheit.

Da diese Idee aus einem allgemeinen Gesetze hervorgeht, und mit der Vernunft selbst gegeben wird, so ist sie die Idee aller Menschen ja aller endlichen Vernunftwesen. Sie stellt uns daher auch dasjenige vor, was als das Ziel der Menschheit, nicht in der Zeit allein, sondern ohne alle Zeitbedingung fest steht. Die Menschheit dieser Idee angemessen würde den Gipfel ihrer Bestimmung erklimmt haben.

Betrachten wir diese Idee im Objekte, so ist dies ein Ideal; denken wir uns unter diesem Objekte die Menschheit, so ist es Ideal der Menschheit, folglich ist es das Ideal der Menschheit, welches jedem Menschen vorschwebt und zu welchen hinauf zu steigen, er Pflicht und Beruf in sich selbst hat.

Dieses Ideal der Menschheit hat Realität, weil es aus einem praktischnothwendigen Gesetze hervorgeht und das Objekt der Pflicht ist. (Denn im Moralischen ist alles das wirklich und reell, worauf das Moralgesetz

durch

durch sich selbst führt, daß es entweder ist oder doch sein soll. Niemand kann die objektive Realität eines Ideals leugnen, weil sich Niemand von der Pflicht, es sich zum Objekt des Bestrebens zu setzen, lossprechen kann. Im Theoretischen ist nur das real, dessen Begriffe eine Anschauung gegeben ist oder doch gegeben werden kann; im Moralischen aber gibts keine Anschauung, sondern hier ist das real, was dem Gesetze gemäß ist oder sein soll.

Fragen wir nun, da doch die Moral unausbleiblich zur Religion führt, welches wohl die Beschaffenheit sei, welche Gott von uns fordere, so weit diese Beschaffenheit aus den in uns gegebenen Gesetzen, Idee und Zwecken bestimmt werden kann; so ist klar, daß die Angemessenheit zum Sittengesetze (und die hieraus folgende Selbstzufriedenheit) die Qualität ist, welche Gott allein und zu oberst von uns verlangt. Sie ist auch diejenige, welche wir uns in der Annäherung selbst verschaffen können.

Ein Mensch, welcher die erwähnte Beschaffenheit an sich hätte, würde demnach derjenige sein, an welchem selbst Gott ein Wohlgefallen hätte.

Wenn aber gleich kein Mensch den Gipfel jener Qualität, in irgend einer Zeit, ersteigt, so sollen doch alle Menschen zu ihm anklimmen. Es wird also zwar kein Mensch je durch seine selbsterworbene Qualität ganz wohlgefällig vor Gott sein, er hat aber doch die gesetzge-

bende

bende Idee von der Qualität in sich, wodurch er Gott wohlgefällig zu werden bemüht sein soll. Und in wiefern diese Idee eine allgemeine Idee ist, so gibt sie zugleich die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit überhaupt. — Die Realisirung dieser Idee ist den Menschen durch ihre Anlage zum Guten wirklich, und durch das Gesetz der Heiligkeit schlechthin nothwendig. — Die Menschheit wird in dieser Idee vorgestellt, nicht wie sie, in irgend einem Zeitpunkte ist, sondern wie sie zu aller Zeit sein soll.

Auf solche Art bildet sich in uns eine Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit. Oben lernten wir, der Mensch als moralisches Wesen sei Endzweck der Schöpfung, hier finden wir, daß der Mensch diese Würde nur dadurch behaupten kann, daß er das Moralgesetz in seine Maxime aufnimmt und dadurch wohlgefällig vor Gott wird. Wie klar es also ist, daß die Menschen als moralische Wesen Endzwecke der Schöpfung sind, eben laut sind wir auch zur Realisirung dieses Endzwecks berufen und dies geschieht durch das Bestreben, sich dem moralischen Gesetze angemessen zu machen.

Dennoch aber ist der dem Pflichtgesetze angemessene und dadurch Gott wohlgefällige Mensch nur eine Idee, das heißt, diese Qualität in ihrer Vollendung steht in einer so weiten Ferne von uns, daß wir sie nie erreichen können; all unser Fleiß ist immer nur in einer Annähe-

rung

rung zu jenem Ziele begriffen. Soll dieses dennoch aber von uns erreicht werden, so müssen wir glauben, daß Gott uns dazu behülflich ist und zwar auf eine Art, die unsrer Selbstthätigkeit nicht widerstreitet. — Dies führt uns auf die Vorstellung desjenigen, was Gott thut, um den moralischen Zweck der Welt zu befördern, also auf die Vorstellung der göttlichen Assistenz. — Diese werden wir uns nach Maaßgebung der göttlichen Weisheit auf eine dreifache Art denken können; nämlich als Heiligung, Rechtfertigung und Beseligung. Gott wird auf irgend eine Art den Mangel der Angemessenheit zum heiligen Gesetze ergänzen und unsern allmähligen Fortschritt als ein Ganzes und Vollendetes betrachten; er wird uns unsre Sünden vergeben und unsere gebesserte Gesinnung als eine vor ihm gültige Gerechtigkeit ansehn; er wird endlich uns aus Gnade diejenige Seligkeit ertheilen, woran wir wegen Mangel eigner Gerechtigkeit verzweifeln müßten.

Wie unbegreiflich uns dieses auch sein mag, so richtet uns doch die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit zu einem solchen Glauben auf, denn sie ist praktisch und gesetzlich; ihr Objekt wird als nothwendiger Zweck allen Menschen aufgegeben und ist diejenige Qualität, durch welche allein die Menschheit in den Augen Gottes ein Gegenstand des Wohlgefallens sein kann. Sie soll und wird also gewiß realisirt werden, und wenn der

Mensch thut, was er kann, so wird Gott gewiß auch thun, was allein in seiner Macht steht.

* * *

Obige Ideen entspringen aus der menschlichen Vernunft selbst, sind gesetzgebend und beziehen sich auf die Religion. Sie sind nun die Mittel, wodurch die Offenbarung ihren Eingang ins Herz der Menschen findet. — Es ist nicht wohl abzusehen, wie die Menschen ohne Offenbarung je auf so etwas, als die Lehre von dem Sohne Gottes ist, hätten kommen können, allein so viel ist gewiß, daß diese Lehre nie hätte praktisch werden können, wenn nicht im Menschen selbst gewisse Ideen vorhanden wären, wodurch jener Lehre der Zugang zum Herzen möglich gemacht würde.

Nun finden wir aber, daß sich durch die Vernunft selbst alle diejenigen Bedürfnisse ergeben, zu deren Befriedigung der eingebohrne Sohn eigentlich in die Welt kam. — Wenn gleich die Menschen über den eigentlichen Zweck der Schöpfung lange im Finstern getappt hatten, so fiel ihnen doch das Unbefriedigende in den Hypothesen gar bald auf; wenn man alles aus mechanischen Ursachen, aus einer blinden Nothwendigkeit oder aus einem noch blindern Ungefähr ableitete. Der Gedanke, daß sich die Physiologie in einer Teleologie endigen und von dieser die letzten Aufschlüsse über das Entstehen und Sein der Dinge zu erwarten sein würden, wirkte und

weckte

weckte das Bedürfniß der Seele, über diesen Punkt Aufklärung und Belehrung zu erhalten.

A. Wenn nun die Offenbarung sagt, daß Gott nicht allein alle Dinge geschaffen, sondern daß er sie durch den Logos als seinen eingebohrnen Sohn geschaffen habe; daß alles durch diesen sei und bestehe; wenn sich dieser eingebohrne Sohn in der Reflexion als den heiligen, gerechten und gütigen, als den Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, als das Ebenbild des göttlichen Wesens, mit einem Worte, als die selbstständige Weisheit darstellt; so geht der vorher verlegenen Vernunft plötzlich ein Licht auf und sie findet, was sie längst gesucht hatte; oder doch, sie sieht ein, daß es gerade dieses war, was ihr fehlte und was sie eigentlich hätte suchen sollen.

Nichts kann den Menschen bei dem Gedanken an das Entstehen und Vergehen der Dinge befriedigen, als die Belehrung, daß alles durch Weisheit seine Existenz und Bestimmung habe.

Nun wird zwar noch eine Bedenklichkeit übrig bleiben; wie nämlich der eingebohrne Sohn mit Gott vereinigt, wie er als Logos bei Gott und Gott der Logos sein könne; allein diese Bedenklichkeit ist bloß theoretisch und gesetzt, man könnte hierüber nie zu befriedigenden Aufschlüssen kommen; so würde dies die praktischen Wahrheiten und den auf sie gegründeten Glauben nie anfechten; weil kein eigentlicher Widerspruch obwaltet; denn

 es

es wird nur ein einiger Gott gelehrt, und dem Wesen nach ist der Logos mit Gott ein und eben derselbe. Wie es theoretisch im Wesen Gottes gegründet sei, daß er sich einmal in der Person des Vaters, zum andern in der Person des eingebohrnen Sohns und zum dritten in der Person des heiligen Geistes verhalte; das wird und kann kein Sterblicher ergrübeln; aber er bedarf es auch nicht, da der moralische Sinn klar ist und ihm genügt.

B. Wenn es heißt; „also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebohrnen Sohn gab, auf daß alle die an ihn glauben, nicht verlohren werden, sondern das ewige Leben haben.“ — „In ihm hat Gott die Welt geliebt.“ — „Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe.“ — So findet die Vernunft hier moralische Wahrheiten, welche sich ganz an ihre Ideen anschliessen. Denn wie wir alles was da ist und wird, allein als Wirkung der göttlichen Weisheit betrachten müssen und allein hierin den endlichen Ruhepunkt für unser Herz finden; so können wir alles, was Gott insbesondere für uns und zu unserm Besten thut, allein aus seiner Liebe, Güte und Gnade ableiten. Wenn uns ferner der Sohn Gottes als ein Ideal aufgestellt wird, an welchem Gott ein Wohlgefallen habe, so sind wir aufgefordert zu betrachten, worin und wodurch er sich Gott wohlgefällig darstelle, und da zeigt er sich uns, in wie fern er uns gegeben ist, als ein moralischvollkomm-

nes

nes Wesen. Dies ist denn Grund genug, ihn nicht bloß zu betrachten, sondern ihm auch nachzuahmen und seine Gesinnung in die unsrige aufzunehmen. —

Diese Ueberzeugung von der Liebe Gottes gewinnt immer mehr Festigkeit, wenn wir sehen, daß sich Gott durch den eingebohrnen Sohn unendlich um uns verdient macht, indem alle Thaten des Menschensohns keinen andern Zweck hatten, als uns zur lautern Frömmigkeit und dadurch zur Seligkeit zu leiten.

C. Wenn wir zum Glauben an diesen eingebohrnen Sohn Gottes aufgefordert werden, so ist auch dieser Glaube von der Art, daß ihn die Vernunft frei und gern aufnehmen kann; ja sie darf ihn nur in seinem praktischen Theile erwägen, um inne zu werden, daß sie ihn nicht ablehnen kann, ohne ihrem eigenen Gesetze, ihren eignen Ideen und Zwecken abtrünnig zu werden.

Wer kann, während er über die Zumuthung der Offenbarung nachdenkt, in Abrede sein, daß die Belehrung, Gott sei durch den Logos Schöpfer, allen Beifall verdiene? Wer erkennt nicht, daß eben das Ideal der moralischen Vollkommenheit, welches der Sohn Gottes auf Erden blicken ließ, gerade dasjenige sei, welches sich jeder Mensch zum Vorbilde nehmen müsse? Wer sollte zweifeln, daß gerade die Qualität, worin sich der Menschensohn darstellet, dasjenige sei, woran Gott ein Wohlgefallen haben könne? Und wenn auch wir wünschen,

Gott wohlgefällig zu werden, wie könnten wir es anders werden, als dadurch, daß wir gesinnet sein, wie Jesus Christus auch war.

Wenn wir einer Rechtfertigung vor Gott bedürfen, wie sollte sie uns anders zu Theil werden, als gerade auf die Art, welche in dem Versöhnungstode Jesu dargestellt ist? Wo uns die Liebe Gottes in Korrespondenz mit seiner Heiligkeit als die Quelle der Verzeihung angewiesen wird?

D. Wenn nun von uns ein Glaube an den eingebohrnen Sohn Gottes verlangt wird, so ist dieser Glaube nicht etwa ein bloß theoretisches Fürwahrhalten, daß er Gottes Sohn, göttlicher Gesandter, Lehrer, Sühnopfer u. s. w. sei, sondern es ist hier der praktische Glaube, welcher gemeint und angesonnen wird; und dieser Glaube ists, welcher nicht bloß in seinen Gründen dargelegt, und zur Kenntniß gebracht, sondern welcher zugemuthet, geboten und zur Pflicht gemacht werden kann.

Schon Basedow sprach von einer Glaubenspflicht, verband aber damit einen ganz unrichtigen Begriff, weil er unter dem Glauben ein bloß theoretisches Fürwahrhalten verstand. Dieses aber kann nie geboten oder zur Pflicht gemacht werden; sondern hängt allein von der Erkenntniß der Gründe ab, worauf es beruht. Diese Gründe wirken unwillkürlich und es steht gar nicht in unsrer Macht, ihnen nach Belieben Beifall zu geben

oder

oder zu versagen. — Das Wohl der ganzen Welt hängt davon ab, daß eine selbstständige Weisheit regiert; hätten wir aber wichtige ja, unwiderredliche Gründe dafür zu halten, daß keine Weisheit regiere, so würde uns der Wunsch für die Wohlfahrt der Welt keine entgegengesetzte Ueberzeugung beibringen. Das theoretische Fürwahrhalten beruht auf Gründen und soll die Pflicht es hervorbringen, so muß sie es in der Form des Beweises thun, das heißt, wir müssen untersuchen, was theoretisch angenommen werden könne und müsse, weil etwas Praktisches (eine Pflicht) da ist. — Sollen auch die Ausdrücke, Glaubenspflicht, Pflicht zu glauben, nicht Begriffe sein, die einander fliehen, so können sie nur in einem praktischen Sinne verstanden werden.

Praktisch glauben heißt eine Wahrheit, (Regel,) zur Maxime des Willens machen. Ein solcher Glaube kann geboten nnd zur Pflicht gemacht werden, denn er geht aus der Pflicht und ihrem Gebote hervor.

Es gibt also eigentlich zweierlei Glauben, einen theoretischen und einen praktischen. Jener beruht auf Erkenntnißgründen, steht und fällt mit diesen. Er ist nicht willkürlich, sondern nothwendig. Wenn hinreichende Gründe, etwas für wahr zu halten, da sind, und ich erkenne sie, so ist der Glaube ein aus der Erkenntniß dieser Gründe nothwendig absolgender Gemüthszustand. — So wird z. B. Niemand umhin können,

aus historischen Gründen zu glauben, daß ein Jesus von Nazareth lebte; Niemand wird, in der Reflexion über sein Verhalten, sich überreden lassen, daß er aus Herrschsucht, Eitelkeit oder sonst einer schändlichen Leidenschaft handelte; Niemand wird in der Reflexion über die Naturzeugungen dafür halten können, daß alles nach bloß mechanischen Gesetzen entstehe, bestehe und vorgehe; er wird unausbleiblich auf den Glauben an eine durch Begriffe von Zwecken wirkende Ursache geführt werden. Diese und andere Glaubensarten werden die Folgen von Erkenntnißgründen sein und ihr Gegentheil wird auch nur durch entgegengesetzte Erkenntnißgründe bewirkt werden können.

Der theoretische Glaube ist nun zwar die unumgängliche Bedingung des praktischen, macht aber keinesweges das Wesen desselben aus.

Das Wesen des praktischen Glaubens besteht darin, daß das, was man zuvor theoretisch erkannt hat, nun zur Willensmaxime erhoben und in die Gesinnung aufgenommen wird. Wenn wir theoretisch glauben, es ist ein Gott, es ist eine Weisheit, die alles regiert; so wird dieser Glaube dadurch praktisch, daß wir die Gesetze der Weisheit, für die unsrigen erkennen, ihnen huldigen und durch ihre Beobachtung selbst weise zu werden suchen. Der Grund, dieses zu thun, liegt in dem Interesse, mit welchem die Vorstellung Gottes, als des

Wei-

Weisen, an unsern Willen spricht, und wodurch sie uns (moralisch) nöthigt, das Gedachte zur Regel des Willens zu machen.

Dieser Glaube beruht auf der Freiheit; jeder Mensch kann ihn geben und versagen. Weil er aber moralisch ist, so kann er geboten werden und es ist Pflicht, diesen Glauben zu haben. Ein solcher Glaube ist denn auch wahrhaftig eine That, er ist ein Aktus des freien Willens; wir bringen ihn in uns hervor, weil, ihn nicht haben, nicht Unwissenheit oder Mangel an Ueberzeugung, sondern Unsittlichkeit oder Mangel an gutem Willen wäre.

Man muß daher auch den theoretischen Unglauben vom praktischen unterscheiden. Der theoretische kann unschuldig sein und auf Mangel der Erkenntniß beruhen; der praktische ist aber schuldig und verräth Bösartigkeit des Willens. Man glaubt nicht, weil man nicht gut sein will.

Durch diese Erörterung muß nun vollkommen verständlich sein, was mit dem Glauben im Christenthume überhaupt, und insbesondere mit dem Glauben an den Sohn Gottes gemeint sei. Er ist theoretisch und praktisch zugleich. Jener beruht auf Erkenntnißgründen und wird durch Gelehrsamkeit (Geschichtskunde, Sprach-

kenntniß, Reflexion u. s. w.) bewirkt; dieser beruht auf der Wirkung, welche die Erkenntniß auf den Willen thut und wird durch die moralische Kraft der Lehren, des Lebens und des Vorbildes bewirkt.

Praktisch an den Sohn Gottes glauben heißt also: 1) in Beziehung auf seine Verbindung mit Gott vertrauen, daß, vermöge seiner Einheit mit dem himmlischen Vater, alles durch die selbstständige Weisheit ist und besteht, daß er mit Gott alles durch Weisheit regirt und alles zum Zweck eines moralischen Reichs leitet u. s. w. 2) in Beziehung auf seine Verbindung mit den Menschen es für seine Pflicht achten, die Gesinnung Jesu, als des Vorbildes der moralischen Vollkommenheit des Menschengeschlechts, in die seinige aufnehmen, aller Sünde absterben und nur mit ihm leben; den in seinem Versöhnungstode vorgestellten Frieden mit Gott sich zueignen, sich versichern, daß der mit Jesu Gleichgesinnte Vergebung seiner Sünden erlange und durch die Gnade Gottes gerecht und der Seligkeit theilhaftig werde u. s. w.

Dieser praktische Glaube wird in der heiligen Schrift so oft angeregt und zu Gemüthe geführt, daß er dem gutgesinnten Leser gar nicht unbemerkt bleiben kann. „Die ihn aufnahmen, denen gab er Macht Gottes Kinder zu heissen.“ Jesum aufnehmen (an ihn praktisch glauben) kann hier nicht etwa von einer Gastfreundschaft

oder

oder sonstigen liberalen Bewirthung, sondern es kann bloß moralisch verstanden werden: seine Denkungsart annehmen, seinem Beispiele folgen, thun, was er gelehrt und geboten hat. Dadurch entsteht denn in den Menschen die Qualität, Kinder Gottes und Theilnehmer der göttlichen Liebe zu werden.

Daß nun der praktische Glaube an Jesum als den Sohn Gottes ebenfalls durch die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit seinen Eingang findet, leuchtet von selbst ein. Denn wie uns unsre Pflicht an sich schon dahin zieht, daß wir uns im höchstmöglichen Grade moralisch vervollkommnen sollen, so treibt sie uns auch, die in Jesu dargestellte Gesinnung, eben weil sie ein moralisches Ideal ist, in unsre Gesinnung aufzunehmen, seinen Worten, Werken, Verheissungen, eben weil sie moralisch sind, zu vertrauen, das ist, an ihn zu glauben. Wie uns das Bewußtsein unsrer moralischen Gebrechen treibt, daß wir, indem wir in einem neuen Leben zu wandeln und vor Gott wohlgefällig zu sein wünschen, wegen der alten Verschuldungen Verzeihung von Gott bitten und zu erlangen hoffen, so ist uns die reine Verdienstlichkeit Jesu durch sein Leiden und Sterben, in wie fern sie aus der göttlichen Liebe hervorging, ein Beweis, daß wir uns mit Gott versöhnt achten, und zugleich eine Anweisung, aus welcher Quelle von Seiten Gottes und

unter

unter welchen Bedingungen von Seiten Unsrer wir der göttlichen Vergebung und Begnadigung versichert sein können. — Wir erkennen also die in der Aufopferung Jesu bewiesene Gesinnung als den treuen Ausdruck der göttlichen Liebe und Begnadigung, eignen uns diese zu und blicken nun mit kindlicher Traulichkeit zu unsern gütigen Vater auf, das heißt, wir glauben an die Versöhnung durch Jesum Christum.

Inhalt.

Fünf-

